



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA**  
**DIPARTIMENTO TEMPO SPAZIO IMMAGINE SOCIETÀ**  
**SCUOLA DI DOTTORATO DI STUDI UMANISTICI**  
  
**DOTTORATO DI RICERCA IN**  
**SCIENZE STORICHE E ANTROPOLOGICHE**  
**CICLO XXIII**

**DONNE MIGRANTI TRA PERÙ E ITALIA:**  
**GENERE E ORIENTAMENTO SESSUALE**  
**NEL FARSI DELL'ESPERIENZA**

**Tutor:**  
**Prof.ssa Vanessa Maher**

**Dottoranda:**  
**Dott.ssa Helen Silvana Ibry**

**Coordinatore:**  
**Prof. Gian Maria Varanini**

## ABSTRACT

(ITALIANO)

La tesi si occupa dei mutamenti delle costruzioni di genere e di orientamento sessuale, nel quadro di processi migratori femminili dal Perù all'Italia, in particolare da Lima a Milano. Attraverso un'etnografia transnazionale e multi-situata ho seguito i percorsi di alcune donne e le storie di alcuni gruppi familiari, i loro riferimenti e i diversi contesti di appartenenza. Ho indagato le continuità e le discontinuità nelle migrazioni interne in Perù e internazionali verso Milano, interpretando il materiale etnografico, bibliografico e le interviste alla luce dell'analisi dei contesti storici, politici e socio-economici e dei panorami dell'immaginazione, tra cui i *sexscapes*. Il mio lavoro ha cercato di restituire la complessità della realtà sociale considerando l'intersezionalità delle questioni di classe, status sociale e caratterizzazione fenotipica, in relazione ai processi di auto ed etero-ascrizione nei contesti di origine e in quelli di arrivo. Le pratiche agite e narrate dalle mie interlocutrici si situano nello scenario della globalizzazione: le pressioni del mercato capitalistico attuale si intrecciano con gli irrigidimenti legislativi degli Stati-nazione nei confronti delle migranti, rinforzando flussi migratori femminili verso occupazioni domestiche nelle grandi città del Nord del mondo. L'ideale del *progresar* e la migrazione per lavoro legittimano molte migrazioni femminili, tuttavia a un'osservazione più approfondita emergono altre importanti motivazioni soggettive. Infatti la ricerca di nuove opportunità non riguarda solo lo status economico, ma anche la modifica dei ruoli femminili, dei modi di vivere la sessualità, eterosessuale o lesbica, e l'arricchimento emotivo, relazionale e culturale, espressi attraverso il dichiarato desiderio di "conoscere". Il genere e la sessualità influiscono sulle scelte dei soggetti e sui loro percorsi sociali dando forma non solo alle motivazioni che spingono a migrare e alle dinamiche lavorative, ma anche alle modalità degli spostamenti, alle reti familiari, ai rapporti in famiglia e fra generazioni e alle scelte aggregative, in cui le costruzioni di genere e di orientamento sessuale vengono costantemente rinegoziate. A Milano, in assenza di adeguate strutture statali di supporto alla migrazione, molte migranti si affidano alle reti familiari e comunitarie, in cui mettono in discussione le dinamiche di potere fra i generi, agendo consapevolmente pratiche di sconfinamento e di rimodellamento delle norme sociali. Il lesbismo non è

legittimato né nella società ospite né nei contesti familiari e comunitari latinoamericani; ho potuto osservare forme originali di risposta a questo problema elaborate da reti amicali di lesbiche peruviane a Milano. Il genere e la sessualità divengono inoltre luogo di battaglie politiche dove si oppongono concezioni relative alla nazione, al potere, all'identità, alla persona e alla cittadinanza. Il progressivo aumento della visibilità dei soggetti LGBTQ e la legittimazione delle scelte di vita autonome delle donne stanno portando a nuove forme identitarie, alla riconfigurazione delle dinamiche di gestione del potere fra i generi e a un ridimensionamento del potere costrittivo dell'eterosessualità.

### (ENGLISH)

This thesis presents an analysis of the changing constructions of gender and sexual orientation within the frame of female migration from Peru to Italy, in particular from Lima to Milan. My transnational and multi-sited ethnography follows the path of some women and the histories of some family networks, their cognitive horizons and their different contexts of belonging. I carried out research into the continuities and discontinuities of migrations within Peru and internationally towards Milan: the ethnographic and bibliographic materials, as well as the interviews, have been interpreted connecting up the historical, political and socio-economic contexts with mindscapes, as for instance "sexscapes". My work tried to grasp the complexity of social reality by considering the intersections of class, social status and race, that are connected to processes of self-adscription and hetero-adscription both in the country of origin and in the country of destination. The practices acted out and narrated by the participants are to be viewed in the scenario of globalization: the pressures of the current capitalist market and the tightening up of legal procedures for migrants contribute to the emigration of women as domestic workforce in the big cities of the North of the world. The ideal of *progresar* and migration for work provide justification for the migration of many women, but if we look more closely other reasons appear. Indeed the women's search for new opportunities aims not only at improving their economic status but also at bringing about changes in their female roles and in the ways they assume their sexuality, lesbian or heterosexual; moreover it regards the quest for "knowledge", that is, emotional, relational and cultural enrichment. Gender and

sexuality affect people's choices and their social trajectories, giving cause and shape to migration, work dynamics, relocations, family networks, relationships within families and between generations, as well as friendship and associations, in which gender and sexual orientation constructions are continually renegotiated. In Milan the lack of State support for migrants forces women to rely on family and community networks, where they question the dynamics of power between genders, infringing upon and reshaping social norms. Lesbianism is not considered legitimate either in Italy or in Latin-American environments, but I could observe creative reactions by Peruvian lesbians in Milan. Moreover gender and sexuality become sites of political struggles where different ideas of power, identity, personhood, citizenship and nation come into play. The growing visibility of LGBTQ people and the legitimization of the autonomy of women give rise to new identities, to the reconfiguration of power dynamics between genders, and to the decrease of the coercive power of heterosexuality.

### (ESPAÑOL)

La tesis versa sobre los cambios en las construcciones de género y orientación sexual en el marco de los procesos migratorios de mujeres desde Perú hacia Italia, particularmente desde Lima hacia Milán. A través de una etnografía transnacional y multi-situada he seguido los recorridos de unas mujeres y las historias de unos grupos familiares, sus horizontes cognitivos y los diferentes contextos de pertenencia. He indagado en las continuidades y discontinuidades en las migraciones internas en Perú y en aquellas internacionales hacia Milán: los materiales etnográficos, bibliográficos y las entrevistas han sido interpretados conectando el análisis de los contextos históricos, políticos y socio-económicos con los panoramas mentales, entre los cuales se encuentran los *sexscapes*. Este trabajo trata de comprender la complejidad de la realidad social teniendo en cuenta las intersecciones entre clase, estatus social y raza, con referencia a los procesos de auto y hetero-adscripción en los países de origen y de llegada. Las prácticas y las narrativas de las participantes se sitúan en el escenario de la globalización: las presiones del mercado capitalista vigente y la mayor rigidez de los mecanismos legales para los/las migrantes han contribuido a una emigración de mujeres hacia las grandes ciudades del Norte global como mano de obra para el ámbito del

trabajo doméstico. El ideal de “progresar” y la migración laboral justifican muchas de estas migraciones, sin embargo, una observación más profunda deja entrever otro tipo de razones muy relevantes. De hecho, la búsqueda de nuevas oportunidades no sólo tiene como fin mejorar el estatus económico, sino que también da lugar a cambios en los roles femeninos, en las maneras de vivir la sexualidad, sea heterosexual o lesbiana, y en el deseo de “conocer”, es decir el enriquecimiento emocional, relacional y cultural. El género y la sexualidad influyen en las elecciones de los sujetos y en sus trayectorias sociales, contribuyendo a determinar las razones que empujan a la migración y a las dinámicas laborales, así como modelando los desplazamientos, las redes familiares, las relaciones entre generaciones, las amistades y las prácticas asociativas, donde las construcciones de género y orientación sexual siguen siendo renegociadas. En Milán, la falta de estructuras estatales de ayuda para migrantes obliga a las mujeres a confiar en sus redes familiares y comunitarias: en ellas cuestionan las dinámicas de poder entre géneros desde la ruptura y la remodelación de las normas sociales. El lesbianismo no está legitimado ni en Italia ni en los ambientes familiares ni comunitarios peruanos; pero he podido observar respuestas creativas a este problema desde las redes de amistad de lesbianas peruanas en Milán. Además el género y la sexualidad se convierten en espacios de contestación política en donde diferentes nociones de poder, nación, identidad, persona y ciudadanía entran en juego. El aumento progresivo de la visibilidad de las personas LTGBQ y la legitimación de la autonomía de las mujeres en sus vidas están llevando a la reconfiguración de las dinámicas de gestión del poder entre los géneros y a la disminución del poder coercitivo de la heterosexualidad.

## INDICE

<b>RINGRAZIAMENTI</b>	4
<b>INTRODUZIONE</b>	6
La formulazione dell'oggetto della ricerca	6
Gli approcci allo studio delle migrazioni e il transnazionalismo	11
Metodologie: l'etnografia multi-situata	17
I percorsi della ricerca	20
Posizionamenti della ricercatrice e relazioni stabilite sul campo	25
Uso delle lingue	28
Presentazione della struttura dell'opera	29
<b>PRESENTAZIONE DELLE INTERLOCUTRICI</b>	33
Diagrammi di parentela della famiglia Tintero	43
<b>MAPPE DI RIFERIMENTO</b>	47
<b>CAPITOLO 1</b>	
<b>MOTIVAZIONI DELLA MIGRAZIONE: ASPIRAZIONI E</b>	
<b>DESIDERIO DI <i>PROGRESAR</i></b>	51
Gli anni Ottanta: la crisi politica ed economica in Perù e la fuga delle classi medie	52
Gli anni Novanta: la povertà e l'emigrazione delle classi medio-basse	55
Anni Duemila: i cambiamenti nella realtà peruviana e il desiderio di conoscere	57
Le proiezioni sull'Italia	61
Le giovani migranti negli anni Duemila	68
Sexual migration	71
<i>Il lesbismo come ragione per migrare e la diaspora queer</i>	71
<i>(Hetero)sexual migration</i>	77
Il desiderio di <i>progresar</i>	83
<i>Perú Hope: un progetto di sviluppo</i>	89
Le ombre del <i>progreso</i> : l'invidia	91
Conclusioni	93

## CAPITOLO 2

### LAVORO: INTERSEZIONI DI CLASSE, GENERE E ORIENTAMENTO SESSUALE

	97
Milano “città globale” e la femminilizzazione delle migrazioni	97
Peruviane/i a Milano: dati generali	103
Le lavoratrici domestiche in Perù e l’identità femminile nelle classi basse	108
I primi anni a Milano e i percorsi di inserimento lavorativo	116
Strategie per <i>progresar</i> : le reti familiari transnazionali	121
Questioni di classe e intersezionalità	126
La differenza lesbica	131
Conclusioni	135

## CAPITOLO 3

### MODELLI FEMMINILI E SESSUALITÀ: RUOLI, RELAZIONI, FAMIGLIE, AUTONOMIA E DIPENDENZA

	137
Una “buona” madre	138
<i>Rapporti fra generazioni</i>	145
<i>Lesbiche e maternità</i>	147
Relazioni di coppia	149
<i>Relazioni di coppia fra lesbiche</i>	152
Divisione dei compiti in famiglia e percorsi educativi	157
Scelte riproduttive e sessualità	163
<i>Educazione sessuale e contraccezione a Lima</i>	166
<i>Salute riproduttiva fra le migranti peruviane a Milano</i>	170
<i>Le giovani di fronte alla sessualità</i>	173
<i>Sexscapes</i>	175
Estetica corporea	177
Conclusioni	182

## **CAPITOLO 4**

### **MODELLI FEMMINILI E SESSUALITÀ: SCONFINAMENTI**

#### **DI GENERE E DI ORIENTAMENTO SESSUALE** 184

Contrattari del cambiamento: <i>machismo</i>	187
Il <i>Coming Out</i> con se stesse e con gli altri	196
Sconfinamenti di genere	209
<i>Il radar e la riconoscibilità lesbica</i>	214
<i>Categorie identitarie</i>	216
Conclusioni	220

## **CAPITOLO 5**

### **SPAZI PUBBLICI DI SOCIALITÀ E ATTIVISMO: PARCHI E ASSOCIAZIONI** 222

#### **PRIMA PARTE: Campionati di calcio femminile a Milano** 222

Costruzione di località e politiche dell'identità: la "comunità" peruviana a Milano	222
Ritrovi nei parchi pubblici e identità: classe, nazione, genere e orientamento sessuale	225
I campionati di calcio femminile organizzati da latinoamericane a Milano	234
Conclusioni	247

#### **SECONDA PARTE: I discorsi sui diritti nel movimento delle lesbiche in Perù** 248

Parlare in termini di diritti	251
Modelli di "vernacularizzazione"	257
<i>Caso 1: "Informe Anual sobre Derechos Humanos de personas Trans, Lesbianas, Gays y Bisexuales en el Perú 2008"</i>	258
<i>Caso 2: I talleres del ULB-MHOL</i>	260
Il <i>frame</i> dei diritti sessuali e riproduttivi	262
Conclusioni	266

#### **CONCLUSIONI** 268

Prospettive future	277
--------------------	-----

#### **BIBLIOGRAFIA** 283

#### **VIDEOGRAFIA** 315



## RINGRAZIAMENTI

Questo lavoro è stato realizzato grazie al supporto ricevuto tramite la borsa di studio del corso di dottorato presso il Dipartimento TeSIS e la Scuola di Dottorato in Studi Umanistici che hanno appoggiato la partecipazione ad attività di approfondimento della ricerca e di riflessione teorica, ivi incluso un finanziamento Cooperint a sostegno della ricerca sul campo in Perù.

Ringrazio la mia Tutor, Prof.ssa Vanessa Maher, per aver sostenuto il progetto fin dall'inizio e per il confronto che ha portato ai risultati qui presentati; la Prof.ssa Anna Paini e il Prof. Francesco Ronzon, che mi hanno offerto numerose occasioni di dialogo; i Coordinatori del corso di dottorato in Scienze Storiche e Antropologiche, Prof. Giampaolo Romagnani e Prof. Gian Maria Varanini, che hanno creduto nella mia ricerca. Grazie alle compagne e ai compagni del corso di dottorato.

Grazie a Gloria Careaga, Co-Segretaria Generale di ILGA e docente presso la Universidad Nacional Autónoma de México, che mi ha messo in contatto con la Prof.ssa Nancy Palomino, che ringrazio, insieme ai suoi colleghi dell'Universidad Peruana Cayetano Heredia di Lima per avermi accolto nel periodo di ricerca sul campo in Perù. Grazie a loro sono entrata in contatto con il Prof. Ernesto Vásquez del Águila (University College Dublin) e la Prof.ssa Norma Fuller (Pontificia Universidad Católica del Perú), che mi hanno fornito molti spunti teorici e bibliografici. Ringrazio il Prof. Peter Wade per la sua supervisione presso il Dipartimento di Antropologia Sociale della University of Manchester (UK), il cui vivace ambiente intellettuale ha reso possibile un fruttuoso confronto scientifico e umano. Ringrazio la International Association for the Study of Sexuality Culture and Society (IASSCS) e tutte/i le/i partecipanti al Post Conference Training (Madrid 2011) per la ricca opportunità di scambio e di miglioramento delle competenze teoriche e pratiche nella ricerca e analisi.

Questo lavoro è il frutto delle relazioni stabilite sul campo a Milano e a Lima ed è grazie alle persone incontrate che ha preso forma. In molte ci hanno creduto e hanno collaborato attivamente. Spero che potranno ritrovarsi e che questo scritto possa essere un modo per ricambiare la loro generosità. Le ringrazio per aver avuto la pazienza e l'interesse di vederlo finito. Ringrazio una a una tutte le interlocutrici presentate nella sezione "Presentazione delle interlocutrici" che in molti e diversi modi hanno

partecipato. Grazie a tutte le componenti dalla squadra di calcio XY (nome fittizio) di Milano che mi hanno accolto e insegnato molto.

Molte altre sono le persone con cui mi sono relazionata e che hanno reso possibile questo lavoro: voglio qui ringraziare in particolare tutte le compagne che ho conosciuto nel'ambiente lesbico di Lima. È anche grazie a loro che il periodo di ricerca a Lima è diventato realtà: Susel Paredes Piqué, Gladys Galarreta Howard e le compagne del LIFS, le ragazze del ULB-MHOL, del GMD, di DEMUS, del Bloque-Lésbico, del Bloque Estudiantil LGBTI, de La Mestiza, Liz Cabrel di Vulvamemories e Violeta Barrientos che si è sempre tenuta in contatto e mi ha fornito strumenti di analisi. Con tutte ho avuto ricchissimi confronti e opportunità di partecipare alle attività da loro organizzate.

Grazie a tutte coloro che mi hanno accompagnato in questo percorso e in particolare a Lidia Cirillo, Cristina Gramolini e Benjamin Ibry, per la vicinanza, la pazienza e le letture critiche delle bozze della tesi, a Francesca Polo, per l'aiuto nella realizzazione dei grafici, e a Valentina Besi, Lucia Giansiracusa e Inma Hurtado per i confronti sulle traduzioni. Grazie infine a mia madre, Rosalba Lucioni, per il supporto incondizionato.

## **INTRODUZIONE**

### **La formulazione dell'oggetto della ricerca**

Nel contesto degli studi di antropologia dei generi, delle sessualità e delle migrazioni, la mia ricerca vuole indagare alcune identificazioni di genere e di orientamento sessuale e i loro processi di negoziazione nell'attuale scenario di flussi migratori transnazionali, con particolare attenzione alle donne. Molti sono i lavori esistenti sulle migrazioni, tuttavia raramente si sono concentrati su questi temi che potrebbero metterne alla prova alcune costruzioni teoriche. L'oggetto della ricerca sono le esperienze di vita di alcune donne peruviane a Milano: il ruolo dei modelli di genere e familiari, gli usi del corpo, i vissuti legati a esso e la condizione femminile in Perù, in relazione alla scelta migratoria delle donne. Come si modificano all'incontro con i modelli presenti a Milano? Come vengono costruiti e percepiti la sessualità e l'orientamento sessuale?

Mi interessano l'analisi delle costruzioni dei generi, le relative norme localmente determinate, le forme di divergenza da queste, i rapporti di potere stabiliti fra gruppi di individui collocati socialmente sulla base del genere, i rapporti fra i generi e intra-genere e i discorsi sulla sessualità. Terrò presenti i legami con i concetti di pubblico e privato, tradizione e modernità, centrale e marginale, naturale e artificiale e le dinamiche storiche, politiche, economiche e comunitarie.

Il genere e la sessualità sono principi organizzatori delle relazioni umane e di conseguenza danno forma anche ai flussi di popolazione. In questo lavoro ho voluto guardare alla migrazione attraverso il genere e l'orientamento sessuale e viceversa osservare questi ultimi attraverso la migrazione. Ho scelto di concentrarmi sulle donne perché mi interessano le loro vite. Il campo degli studi su genere e migrazione, dopo una prima fase in cui i lavori si sono focalizzati sulle donne per integrare le precedenti ricerche che si occupavano principalmente di uomini, vede ora la promozione di studi su uomini e donne congiuntamente, per osservare il genere come costruito relazionale. Il genere, infatti, riguarda anche le relazioni fra soggetti sulla base delle differenze sociali costruite intorno al sesso anatomico. Dovendo delimitare il campo e l'oggetto della ricerca per renderla realizzabile, ho scelto, come Parreñas (2001) che scrive sulle

migranti filippine negli USA e a Roma, di realizzare uno studio che mettesse a fuoco alcune esperienze specifiche di donne. Penso che tenere in considerazione la complessità dei rapporti di genere non sia in contraddizione con la scelta di uno sguardo privilegiato verso le donne. Inoltre occuparsi di lesbiche diviene un'esperienza fortemente femminile: i contatti instaurati sul campo, come vedremo più avanti, mi hanno portato principalmente a relazionarmi con donne. Mi interessava infatti considerare l'orientamento sessuale come ulteriore elemento nella ricerca e nell'analisi, per rendere relativa l'eterosessualità e per prendere in considerazione soggetti, le lesbiche, che molto raramente sono stati considerati negli studi sulle migrazioni femminili e sulle migrazioni in generale, con l'intento di integrare tali studi e di metterne in discussione alcuni risultati. A mio avviso l'omosessualità femminile costituisce un interessante ambito di ricerca poiché offre inedite prospettive analitiche agli studi sulle relazioni fra donne, sulle aggregazioni che da queste scaturiscono, sulle motivazioni e i discorsi che le attraversano e le costruiscono e sulla loro collocazione nei confronti della realtà circostante.

Mi avvalgo in questo lavoro delle teorie che considerano la maschilità e la femminilità come costruzioni socio-culturali performative (Butler, 2004), in cui l'opposizione natura/cultura ovvero sesso/genere è essa stessa frutto e strumento di tali costruzioni<sup>1</sup>. Il cosiddetto *sistema di sesso-genere* (Rubin, 1993 [ed. or. 1984]) è produttore di normatività per tutti gli individui, collocati ognuno in un determinato ruolo, molto spesso implicante una relazione di subordinazione dei soggetti di sesso femminile nei confronti di quelli di sesso maschile; la sessualità e i corpi sono sempre confinati in regimi di controllo (Foucault, 1988-1991), inoltre molti studi sul transgenderismo<sup>2</sup> e sull'intersessualità<sup>3</sup> affermano che i generi e i sessi non sono necessariamente solo due.

---

<sup>1</sup> Per un'analisi sui modi in cui il sesso anatomico è reso la fonte "originaria" della diversità dei generi vedi Laqueur (1992). Sui rapporti fra natura, cultura e genere si veda anche MacCormack e Strathern (1980).

<sup>2</sup> Vedi tra gli altri: Rothblatt (1997); Veleno (1998); Valentine (2002). Il termine transessuale si riferisce generalmente a una persona che sceglie di intraprendere un percorso di adeguamento chirurgico e ormonale del sesso anatomico all'identità di genere; il termine *transgender* "comprende una realtà ricca e variegata che spazia dai travestiti o cross-dresser e include anche quelle persone che vivono le loro esperienze come esponenti di altro sesso senza aver alterato le funzioni biologiche del proprio corpo, soggetti che vivono in un continuum lui/lei non marcatamente definibili ma che sperimentano, nel loro percorso di vita, alternativi ruoli di genere. Include anche persone che hanno usufruito dell'attribuzione di sesso parziale senza sottoporsi a tutti gli interventi chirurgici di demolizione e/o (ri)costruzione, e quei soggetti che invece hanno optato solo per le terapie ormonali." (Nicotra, 2006, p. 57).

È necessario tenere conto di alcune questioni che sia l'antropologia contemporanea sia gli studi femministi e LGTQ<sup>4</sup> hanno ormai sollevato in maniera critica: le costruzioni e le (auto)definizioni identitarie relative al genere e alla sessualità non sono universali, ma situate storicamente, culturalmente, socialmente e geograficamente e assumono diverse connotazioni, non solo all'interno di diversi Paesi, ma anche nell'uso che di esse fanno differenti correnti politiche, femminismi, e le stesse singole persone<sup>5</sup>. Per questo è importante tenere conto del fatto che i concetti di *lesbica* e *omosessuale*, ampiamente e variamente utilizzati in Italia<sup>6</sup>, non necessariamente assumono per le migranti gli stessi significati che hanno per la "comunità"<sup>7</sup> lesbica italiana. Similmente, le modalità in cui si esprimono e vengono rappresentati l'amore e/o la sessualità fra donne in Perù potrebbero essere differenti da quelle presenti in Italia e da quelle assunte dalle migranti peruviane una volta giunte in Italia. Anche la concettualizzazione di omosessualità e transessualismo/transgenderismo in due differenti categorie, basate l'una sulla scelta dell'oggetto del desiderio e l'altra sull'identità di genere del soggetto, è di recente formulazione e di matrice occidentale<sup>8</sup>. Sono state quindi oggetto di osservazione anche questa dicotomia, la sua eventuale presenza in Perù e fra le migranti peruviane a Milano, la sua diversa articolazione. Per queste ragioni inizialmente ho tenuto aperti il campo e la prospettiva d'indagine a livello empirico e teorico.

La riflessione sullo statuto culturalmente costruito delle categorie identitarie, anche relative alla sessualità e al genere, pone di fronte a un problema nell'utilizzo della terminologia. Busoni afferma che

---

<sup>3</sup> Vedi tra gli altri: Kessler (1996). Il termine intersessuate/i si riferisce a persone che, per i caratteri sessuali genetici, ormonali e/o genitali, non sono assegnati dalla scienza medica né alla categoria di femmine né a quella di maschi.

<sup>4</sup> LGTQ: acronimo per Lesbiche, Gay, *Transgender*/Transessuale, *Queer*. A seconda dell'inclusione di altre soggettività o dell'ordine di citazione vengono usati anche gli acronimi LGBT (laddove B sta per Bisessuali), GLBT, LGBTQ, ecc; di recente si è cominciato ad aggiungere una I per i soggetti Intersessuali. *Queer*: termine inglese il cui significato originario è "bizzarro", "strano", "frocio", ed era usato dispregiativamente per indicare le persone LGBT; è stato recuperato dal movimento LGBT con una valenza positiva per indicare i soggetti che, nella contestazione di tutte le normatività di genere, rifiutano ogni categoria identitaria.

<sup>5</sup> Vedi tra gli altri: Herdt (1997b); Blackwood e Wieringa (1999); Busoni (2000); Hekma (2000); Lewin e Leap (1996, 2002); Manalansan (2002); Wekker (2006).

<sup>6</sup> Vedi tra gli altri: Barbagli e Colombo (2001); Saraceno (2003); Gruppo Soggettività Lesbica (2005); Dragone, Gramolini, Guazzo, Ibry, Mamini e Mulas (2008).

<sup>7</sup> Per una riflessione critica del concetto di "comunità" si vedano ad esempio: Anderson (1996) e Taylor e Whittier (1998). Scelgo di utilizzare questo concetto perché è di uso comune fra le mie interlocutrici.

<sup>8</sup> Vedi tra gli altri: Herdt (1996); Bisogno e Ronzon (2007); Ibry (2008).

“parlare di ‘donne’ ci espone al rischio di ipostatizzare un insieme di persone come se fosse composto di elementi o unità identiche. La realtà ci dimostra invece che si tratta di persone con motivazioni, aspettative, aspirazioni diverse. Le storie individuali delle donne, la loro collocazione specifica, ne fanno soggetti sociali che si somigliano soltanto dal punto di vista delle relazioni politiche, sociali, culturali in cui sono immerse, *quando queste relazioni siano simili.*” (2003, p. 19, corsivo nell’originale).

Tuttavia, tenendo conto dell’ampia diffusione di sistemi di potere che collocano i soggetti nati biologicamente femmine in posizioni diverse rispetto ai nati maschi, è fondamentale utilizzare la categoria “donne” per orientarsi nella pratica etnografica e nell’analisi, pur tenendo presente la sua non essenzialità.<sup>9</sup> Allo stesso modo l’uso del termine “lesbica” può suscitare simili ambiguità. Ho scelto di utilizzarlo diffusamente in questa tesi, pur accanto ad altri termini, perché è quello utilizzato maggiormente dalle mie interlocutrici (omosessuali ed eterosessuali), quello con il quale esse si identificano e sono identificate; inoltre è il termine che riconosce e rende visibile la differenza femminile nell’ambito delle sessualità non eteronormative. Altri termini, come “*queer*”, “omosessuale” o “gay”, sono usati come termini neutri e quindi apparentemente dall’accezione più ampia e omnicomprensiva, ma è noto come spesso la neutralità offuschi la differenza di genere, riferendosi principalmente a soggetti maschili. Condivido quindi la scelta che fanno le antropologhe Blackwood e Wieringa che affermano:

“Nonostante non si possano certamente esprimere in maniera completa le diversità delle identità di genere e sessuali femminili<sup>10</sup> (così come qualunque altra categoria), rivendichiamo il termine ‘lesbica’, allo stesso tempo in cui lo problematizziamo. Esso funge sia da significante della differenza delle donne sia da termine riconosciuto globalmente (adottato da molte/i attiviste/i e rifiutato da molti governi ufficiali) per l’erotismo omosessuale delle donne. Pur adottandolo come termine generale, sosteniamo che esso non può essere applicato ai *transgender* [FtM] o alle donne che non si identificano come

---

<sup>9</sup> La discussione sul concetto di donna e di genere in antropologia è ampia e complessa. Cito qui alcuni testi di riferimento: Rosaldo e Lamphere (1974); Reiter (1975); Bell, Caplan e Jahan Karim (1993); Behar e Gordon (1995).

<sup>10</sup> In questo passo l’aggettivo “femminili” è da intendersi come relativo a soggetti nati femmine, dunque al sesso anatomico e non al genere.

lesbiche. Di conseguenza usiamo il termine '*female same-sex relations*' come più inclusivo oppure termini locali dove possibile."<sup>11</sup> (1999, pp. 21-22).

In ambito anglosassone la scelta di "*same-sex relations*" o "*same-sex sexualities*" evita l'utilizzo del termine "*homosexuality*" che ha connotazioni medico-patologiche. In italiano il termine "omosessualità" non ha oggi questa connotazione, quindi l'ho usato nel corso della tesi laddove Wieringa e Blackwood avrebbero utilizzato "*same-sex sexuality*".<sup>12</sup>

Un altro filone di studi al quale ho fatto riferimento è quello che si occupa di migrazione e orientamento sessuale<sup>13</sup>. Questi lavori si sono interessati soprattutto a uomini, dunque mi è parso interessante provare ad applicare tali prospettive anche alle migrazioni femminili sia eterosessuali sia omosessuali, per osservare e analizzare le costruzioni relative al genere e alla sessualità a partire dalla consapevolezza che "i corpi portano con sé ideologie, pratiche, desideri, brame e fantasie relative ai modi di praticare la sessualità"<sup>14</sup> (Carrillo, 2004, p. 68). Considero la sfera della sessualità come strettamente connessa alla costruzione di genere degli individui, per questa ragione ritengo che il concetto di *sexual migration*<sup>15</sup> sia riferibile a molte delle esperienze migratorie femminili che descriverò. Come afferma Manalansan "la sessualità può arricchire la ricerca su genere e migrazione svelando assunti sotto esaminati relativi a parentela, matrimonio, desideri e ruoli sociali"<sup>16</sup> (2006, p. 225). Per questo è importante

"illustrare come la sessualità sia un fattore importante nel processo migratorio e come le/gli studiose/i della migrazione possano riconcettualizzare le nozioni prevalenti negli studi

---

<sup>11</sup> "Although it falls far short of expressing the diversities of female gender and sexual identities (as will any single category), we claim the term 'lesbian' even as we problematize it. It stands both as a signifier of women's difference and as a term recognized globally (and adopted by many activists while rejected by many government officials) for women's same sex eroticism. While adopting it as a general term, we argue that it cannot stand in for transgendered females or for women who do not identify as lesbians. Consequently, we use the term 'female same-sex relations' as the more inclusive term or use local terms where appropriate."

<sup>12</sup> Per un dibattito su questo tema si vedano: Lewin (1995); Lewin e Leap (1996, 2002).

<sup>13</sup> Vedi tra gli altri: Herdt (1997a); Manalansan (2000, 2002, 2006); Cantú (2002); Carrillo (2004); Luibhéid (2004, 2008a, 2008b); Luibhéid e Cantú (2005); Padilla, Hirsch, Munoz-Laboy e Sember (2007); Vásquez del Aguila (2008).

<sup>14</sup> "bodies carry with them ideologies, practices, desires, longings, and imaginings about ways of enacting sexuality."

<sup>15</sup> Si veda il primo capitolo per la spiegazione e applicazione di questa categoria analitica.

<sup>16</sup> "sexuality can enrich gender and migration research by unraveling underexamined assumptions about kinship, marriage, desires, and social roles."

su genere e migrazione non solo includendo le persone *queer*, ma anche utilizzando gli strumenti degli studi *queer* come mezzo per rendere complessi e riesaminare gli assunti e i concetti che senza volerlo reificano nozioni normative del genere e della sessualità.”<sup>17</sup> (Manalansan, 2006, p. 226).

Nella mia ricerca ho cercato di osservare il genere e l’orientamento sessuale per come prendono forma in vari ambiti del vivere sociale tra cui il lavoro, la famiglia e le aggregazioni sociali comunitarie. Ho indagato alcuni aspetti dell’intersezione fra sessualità, genere, classe, caratteri fenotipici, *agency*, nelle loro definizioni contestuali e nella loro operatività, intrecciandole con altre pratiche sociali, relazionali e identitarie.

“È necessario osservare i cambiamenti che può portare la migrazione in senso multidirezionale: cosa perdono e cosa guadagnano le donne, quelle che se ne vanno e quelle che restano e come si articolano i cambiamenti e le continuità nelle comunità transnazionali. Questo sguardo più complesso permette di evitare affermazioni sempliciste sui processi di *empowerment* delle donne, sui processi di maggiore autonomizzazione delle donne, che si ritrovano a rivelare il peso delle ideologie di genere sulle strategie di vita di uomini e donne.”<sup>18</sup> (Herrera, 2003, p. 10).

Un altro importante ambito di ricerca su migrazione, genere e sessualità riguarda la prostituzione femminile, ma nel mio lavoro ho scelto di non occuparmene.<sup>19</sup>

### **Gli approcci allo studio delle migrazioni e il transnazionalismo**

Molti e diversi sono gli approcci allo studio delle migrazioni. Il mio lavoro ha cercato di mettere in pratica le riflessioni teoriche e metodologiche della disciplina antropologica, particolarmente riguardo a due aspetti nodali: la scelta del focus

---

<sup>17</sup> “illustrate how sexuality is an important factor in the migration process and how migration researchers might reconceptualise prevailing notions in gender and migration studies not only by including queer people but also by utilizing the tools of queer studies as a way to complicate and reexamine assumptions and concepts that unwittingly reify normative notions of gender and sexuality.”

<sup>18</sup> “es necesario mirar los cambios que puede traer la migración en un sentido multidireccional, que pierden y que ganan las mujeres, las que se van y las que se quedan y cómo se articulan a los cambios y permanencias de las comunidades transnacionales. Esta mirada más compleja permite evitar afirmaciones simplistas sobre procesos de empoderamiento de las mujeres, procesos de mayor autonomía de las mujeres que se quedan al revelar el peso de las ideologías de género sobre las estrategias de vida de hombres y mujeres.”

<sup>19</sup> Cfr. Tabet (1989); Cantú (2002); Danna (2004); Brennan (2005); Augustín (2006, 2007).



principale dell'osservazione, che punta a un'analisi micro-strutturale all'interno di un inquadramento macro-strutturale, e la critica di Glick Schiller, Caglar e Guldbrandsen (2006) al nazionalismo metodologico. Presento di seguito il percorso di riflessione che mi ha portato alla scelta di questi due assi di riferimento.

Brettell (2000) e Parreñas (2001), tra le altre, sintetizzano tre approcci che hanno caratterizzato lo studio delle migrazioni: quello macro, ovvero del sistema-mondo, che si concentra sui processi strutturali; quello intermedio, che documenta le trasformazioni nelle istituzioni e nelle relazioni sociali; e quello micro, che considera il punto di vista delle/dei migranti in questi processi; nel primo l'attenzione all'*agency* soggettiva è minima, nell'ultimo è massima. L'antropologia si radica in un approccio etnografico vicino ai soggetti, per proporre analisi che si collocano in uno scenario più ampio e lo interpretano.

Tra i processi macrostrutturali da tenere in considerazione vi è la globalizzazione, che l'antropologo Kearney definisce come insieme di “processi sociali, economici, culturali e demografici che hanno luogo nelle nazioni e che le trascendono, cosicché l'attenzione ai soli processi, identità e unità di analisi locali porta a una comprensione incompleta del locale.”<sup>20</sup> (in Parreñas, 2001, p. 24). Il riferimento è a processi economici, culturali e tecnologici fortemente caratterizzati dall'interdipendenza fra molte località sulla base delle “ristrutturazioni postfordiste del capitale globale, della diffusione transnazionale di simboli e significati (Appadurai 2001, Hannerz 1996, 1998) e della compressione spazio-temporale (Harvey 1993)” (Capello, 2008, p. 14). Di questi processi fanno parte anche la formazione delle città globali (Sassen, 2002), la femminilizzazione della forza lavoro internazionale, la formazione di un blocco economico di nazioni postindustriali e la reazione dei nazionalismi (denazionalizzazione delle economie e rinazionalizzazione delle politiche – per ottenere lavoratori a basso costo nei settori meno qualificati e proteggere, compensandoli, i propri cittadini).

Tenuto conto di questo quadro socio-economico globale, Basch, Glick Schiller e Szanton Blanc (1994) hanno avanzato il concetto di transnazionalismo, che propone di chiudere con una visione della migrazione come spostamento definitivo fra due luoghi nettamente separati fra loro e circoscritti, per considerare i soggetti e le loro scelte

---

<sup>20</sup> “social, economic, cultural and demographic processes that take place within nations but also transcend them, such that attention limited to local processes, identities, and units of analysis yields incomplete understanding of the local.”

dentro a un panorama globale composto da flussi di informazioni, capitali, idee, tecnologie e persone (Appadurai, 2001). Pur non avendo sottolineato il concetto di nazione, l'antropologia britannica ha praticato un approccio simile negli studi sulle migrazioni<sup>21</sup>: per esempio Mayer e Mayer (1962 in Maher, 1994) parlano di “campo sociale unificato” per riferirsi a quelle reti sociali che dal luogo di immigrazione si estendono fino a quello di origine, comprendendo i contatti con altre città e con altri Paesi. Anche per Sayad “ogni studio dei fenomeni migratori che dimentichi le condizioni di origine degli emigrati si condanna a offrire del fenomeno migratorio una visione *parziale ed etnocentrica*” (2002, p. 44, corsivi nell'originale). Il transnazionalismo va oltre il dualismo origine-destinazione, considerando i molteplici contatti che le/i migranti mantengono e i loro movimenti di ritorno (anche temporaneo) al Paese di origine e considerando i molti luoghi che insieme costituiscono un sistema più ampio di movimenti di persone. Corollario di questa impostazione è la critica al nazionalismo metodologico, che studia le popolazioni migranti solo in quanto identificate con un gruppo nazionale o etnico.<sup>22</sup> Secondo Brettell (2000) il transnazionalismo riflette il movimento generale dell'antropologia da unità di analisi circoscritte e studi su comunità localizzate, verso l'inclusione di concetti di comunità immaginate (Anderson, 1996) e una rinnovata elaborazione dei concetti di spazio e luogo (Gupta e Ferguson, 1997). Le identità diventano diversamente territorializzate e le cittadinanze divengono flessibili (Ong, 1999). Appadurai parla di “produzioni globali della località”, mentre Ong è interessata alle logiche culturali che rendono possibile la località e la globalità. Secondo Ong

“un'antropologia del presente dovrebbe analizzare le azioni quotidiane delle persone come forma di politica culturale incastonate in specifici contesti di potere. Andrebbero identificati gli *effetti regolatori* di particolari istituzioni culturali, progetti, regimi e mercati che danno forma a motivazioni, desideri e lotte delle persone rendendole tipi peculiari di soggetti nel mondo.”<sup>23</sup> (1999, p. 5-6, corsivo nell'originale).

---

<sup>21</sup> Si veda ad esempio: Watson (1977).

<sup>22</sup> Si veda anche Bauman (1996).

<sup>23</sup> “an anthropology of the present should analyze people's everyday actions as a form of cultural politics embedded in specific power contexts. The *regulatory effects* of particular cultural institutions, projects, regimes, and markets that shape people's motivations, desires, and struggles and make them particular kinds of subjects in the world should be identified.”

L'antropologa afferma che bisogna far convergere l'analisi delle politiche culturali e dell'economia politica, in quanto i processi transnazionali sono pratiche culturali situate; inoltre a suo avviso le logiche del cambiamento culturale si possono comprendere esaminando gli effetti della transnazionalità<sup>24</sup> in termini di tensioni fra potere del capitale e dello stato: "Il sapere antropologico ha valore proprio perché cerca di comprendere gli intrecci delle dinamiche dei processi materiali e culturali mentre vengono attuati in specifici luoghi geografici come parte della storia globale."<sup>25</sup> (Ivi, p. 22). Il transnazionalismo ha determinato nello scenario recente una

"transizione negli studi migratori dall'immagine dell'immigrato senza radici, che recide i legami con i luoghi di origine e ha come unico obiettivo (e dovere) l'integrazione nella società di accoglienza, a quella del 'transmigrante', un individuo radicato nel nuovo paese ma che conserva legami multipli con la terra natia e in molti casi anche con altri paesi e porzioni della diaspora migratoria di cui è parte." (Sacchi e Viazzo, 2003, p. 15).

Basch, Glick Schiller e Szanton Blanc definiscono i/le transmigranti come "immigranti le cui vite quotidiane dipendono dalle interconnessioni multiple e costanti a cavallo dei confini internazionali e le cui identità pubbliche sono configurate in relazione a più di uno stato-nazione."<sup>26</sup> (in Parreñas, 2001, p. 28). È possibile stabilire un collegamento fra le proposte di queste antropologhe statunitensi e le ricerche britanniche degli anni Sessanta e Settanta della Scuola di Manchester, che consideravano i molteplici legami dei soggetti migranti.

Se il transnazionalismo ha portato a un cambiamento nella disciplina antropologica riguardo allo studio delle migrazioni, bisogna tenere in considerazione alcune critiche o proposte di limitazione che sono state avanzate. Riccio (2007) guarda con interesse alle premesse teoriche del transnazionalismo, ma ne considera alcune, in particolare la relazione fra migrazioni e capitalismo globale e i rapporti fra cultura, luogo e identità, come "più interessanti come oggetto di ricerca e di investigazione che come premesse

---

<sup>24</sup> Ong (1999) preferisce il concetto di "transnazionalità" a quello di "transnazionalismo", secondo un dibattito a cui accenno più avanti.

<sup>25</sup> "Anthropological knowledge is valuable precisely because it seeks to grasp the intertwined dynamics of cultural and material processes as they are played out in particular and geographical locations as part of global history."

<sup>26</sup> "immigrants whose daily lives depend on multiple and constant interconnections across international borders and whose public identities are configured in relationships to more than one nation-state."

da cui partire. [...] È per questa ragione che [...] [preferisce] al termine ‘transnazionalismo’ quello meno politico e più generico di ‘transnazionalità’.” (pp. 21-22), in sintonia con Ong. Hondagneu-Sotelo e Avila (2000) criticano del transnazionalismo l’enfasi sulla circolazione e sull’indeterminatezza del luogo di insediamento, giacché per molte migranti invece rimane importante la stabilità. Maher (conversazione personale) critica il termine transnazionale in quanto sposta l’attenzione dalle vite complesse delle persone alla questione nazionale che non è necessariamente prioritaria per loro. Similmente Werbner (2006) afferma che i ponti transnazionali non sono da intendersi tra nazioni, ma tra famiglie. Condivido tali riflessioni critiche, di cui ho tenuto conto nel mio lavoro.

Oltre a quanto già esposto, il transnazionalismo cerca di tenere insieme nell’analisi il soggetto e i meccanismi strutturali, rispetto ai quali la questione del ruolo dell’*agency* è centrale ed è stata posta ripetutamente. Innanzitutto diverse autrici preferiscono parlare di soggetti e non di individui poiché

“Essere un soggetto significa essere ‘soggetto a definite condizioni di esistenza, condizioni di dotazione di agentività e condizioni di esercizio’ (Scott 1992: 34). [...] I soggetti non possono essere rimossi dalle forze esterne che costituiscono i significati della loro esistenza. Allo stesso tempo l’*agency* non è negata in questa concezione. Anzi, in questa visione l’*agency* è abilitata e limitata dalle strutture che costituiscono i soggetti.”<sup>27</sup> (Parreñas, 2001, p. 24).

I soggetti dunque “sono costituiti solo nella loro collocazione in assi di nominazione multipli e intersecati”<sup>28</sup> (Ivi, p. 32). Ciò che quindi interessa a Parreñas è identificare le “dislocazioni”, ovvero i vari posizionamenti dei soggetti nelle reti sociali e strutturali<sup>29</sup>. Parreñas, rifacendosi al concetto foucaultiano (1988-1991) di azione come *locus* del potere, individua lo spazio dell’*agency* nelle pratiche dei soggetti: “le dislocazioni sono [...] costituite dalle pratiche che creano e mantengono le istituzioni. Di conseguenza esse possono essere negoziate attraverso il riallineamento di queste pratiche

---

<sup>27</sup> “Being a subject means being ‘subject to definite conditions of existence, conditions of endowment of agents, and conditions of exercise’ (Scott 1992: 34). [...] Subjects cannot be removed from the external forces that constitute the meanings of their existence. At the same time, agency is not denied in this conception. Instead, in this view agency is enabled and limited by the structures that constitute subjects.”

<sup>28</sup> “are constituted only in their situatedness in multiple and intersecting axes of nomination”.

<sup>29</sup> Si vedano tra le altre: Mohanty (1984); Rich (1986).

costitutive.”<sup>30</sup> (Ivi, p. 34). Tuttavia per modificare le proprie “dislocazioni” si agisce anche conformandosi: questo fenomeno è definito da Butler (1997) il “*bind of agency*”, il vincolo dell’*agency*. Secondo queste autrici, lo spazio del cambiamento risiederebbe nel fatto che il potere non è agito *sui* soggetti, ma *dai* soggetti, seppure in conformità alle condizioni strutturali, così consentendo il verificarsi di eccezioni.

Il genere e la sessualità possono costituire un angolo di osservazione sulla realtà migratoria e un oggetto di analisi attraverso cui mettere alla prova le affermazioni sul sistema globale e sul ruolo dell’*agency*. Secondo Wright “una prospettiva di genere ha arricchito ed è stata arricchita da un modello della migrazione che concede spazio analitico sia per l’*agency* delle/dei migranti, sia per la struttura che li circonda”<sup>31</sup> (2000, p. 3). Inoltre, afferma Boehm, “il genere è fondamentale rispetto a chi migra e rispetto a se, perché e quando migra [...]. Questo processo è dialettico: soggetti sessuati [lett: genderizzati] danno forma alla migrazione e il movimento transnazionale trasforma le identità di genere.”<sup>32</sup> (2008, pp. 16-17). Secondo Manalansan anche i “soggetti sessualmente marginali esperiscono le loro dislocazioni come parte di questo ecumene globale”<sup>33</sup> (2000, p. 184) giacché “le omosessualità sono diventate globalizzate”<sup>34</sup> (Plummer in Manalansan, 2000, pp. 185). Fare ricerca con le lesbiche significa dare voce a esperienze finora taciute, dare importanza alla sessualità come aspetto rilevante nei processi migratori, arricchire la disciplina di queste nuove prospettive, contaminare gli studi sulle migrazioni e sul genere con gli studi LGBTQ e viceversa.

Ho cercato nel mio lavoro di tenere a mente queste riflessioni tentando di praticarle relativamente al mio oggetto di ricerca fin dalla sua formulazione e dalla costruzione del campo. Infatti

“Questo mutamento di prospettiva, attento alla pluralità di dimensioni e di esperienze della migrazione, ha imposto il ricorso a nuove strategie di ricerca, [...] ha spinto per primi gli antropologi verso ricerche ‘multisituate’ che si propongono di seguire o quantomeno di ricostruire i movimenti di persone, oggetti, culture.” (Sacchi e Viazzo, 2003, p. 15).

---

<sup>30</sup> “dislocations are [...] constituted by the practices that create and maintain institutions. Consequently, they can be negotiated through the realignment of these constitutive practices.”

<sup>31</sup> “a gender perspective has enriched and been enriched by a model of migration allowing analytical space for both the agency of migrants and the structure which surround them”.

<sup>32</sup> “gender is fundamental to who migrates and why, if and when they do so [...]. This process is dialectical - gendered selves shape migration and transnational movement transforms gender identities.”

<sup>33</sup> “Sexual marginals experience their displacements as part of this global ecumene”.

<sup>34</sup> “homosexualities have become globalized”.

## **Metodologie: l'etnografia multi-situata**

Questa ricerca si basa principalmente sul metodo etnografico dell'osservazione partecipante e della redazione di appunti di campo<sup>35</sup> integrati con altri strumenti metodologici, quali la raccolta di interviste non strutturate, laddove possibile registrate. Le ricerche in internet sono state fondamentali per il reperimento di bibliografia e di contatti con studiose/i di questioni attinenti al mio progetto di ricerca e per la raccolta di informazioni relative ad alcuni soggetti coinvolti nella ricerca con cui sono entrata in contatto, come per esempio alcune ONG attive a Lima e a Cusco e numerosi gruppi e associazioni lesbiche e femministe di Lima. La ricerca bibliografica, oltre che all'Università di Verona e all'Università di Milano Bicocca, si è svolta presso la University of Manchester (UK), la Universidad Peruana Cayetano Heredia e la Pontificia Universidad Católica del Perú (entrambe a Lima); molti testi mi sono stati suggeriti dalle mie interlocutrici privilegiate e da altre/i studiose/i. Mi sono avvalsa inoltre di ulteriori fonti, tra cui materiali grigi (*brochure* e volantini prodotti dai soggetti frequentati) e materiali video. Ho cercato di tenere conto delle diverse caratteristiche di ciascuna fonte per quanto riguarda i contesti di produzione e la relazione che la ricercatrice e le interlocutrici hanno con essa.

Nella prima fase della ricerca è stato necessario un approccio ampio al tema, sia per quanto riguarda i soggetti coinvolti e i luoghi frequentati, sia per quanto concerne gli ambiti di studio di riferimento; la ragione di ciò è legata alla mancanza di ricerche specifiche in Italia in questo campo e al desiderio di non imporre confini e definizioni etiche, ma avvicinarsi a quelle emiche. Ho proceduto per tentativi, operando alcune delimitazioni necessarie per agire, ma mantenendo la disponibilità a metterle in discussione. Un insieme di fattori mi ha portato a iniziare la ricerca con le donne peruviane: la constatazione di una forte presenza di donne peruviane sul territorio milanese<sup>36</sup>, dove avevo la possibilità di risiedere stabilmente per la durata della ricerca; la disponibilità di contatti iniziali sia con donne peruviane in Italia, sia con italiane esperte di Perù, sia con lesbiche a Lima; la conoscenza delle lingua spagnola, che reputavo fondamentale per una ricerca etnografica, allo scopo di comprendere e

---

<sup>35</sup> Si vedano ad esempio Sanjek (1990) e Maher (1992, 2007, 2010), anche per una analisi di genere della ricerca sul campo e della scrittura etnografica.

<sup>36</sup> Si veda il secondo capitolo per maggiori dettagli.

comunicare nella lingua parlata dalle persone con cui si interagisce. Consapevole dei rischi dell'utilizzo di una "lente etnica" (Glick Schiller, Caglar e Guldbrandsen, 2006) per osservare la realtà della migrazione, ho scelto comunque di selezionare le mie interlocutrici sulla base dell'origine nazionale, per poter mettere in pratica uno studio sia nel contesto di immigrazione sia in quello di emigrazione, una ricerca multi-situata con lo scopo di considerare il ruolo delle dinamiche sociali e culturali di uno specifico contesto nel plasmare il genere e l'orientamento sessuale nel processo migratorio verso un altro determinato contesto. Inoltre, affrontare i temi della sessualità in generale e del lesbismo in particolare non è semplice a causa dei silenzi e dei pregiudizi che li attraversano: sulla base delle mie preconoscenze (Fabietti, 1999) ho ritenuto "praticabili" questi argomenti con persone provenienti dal Perù.

Come affermato più sopra da Sacchi e Viazzo (2003), le riflessioni sulle migrazioni transnazionali e sui processi globali hanno portato alla diffusione di ricerche multi-situate o multilocali. Il primo termine è stato proposto da Marcus (1995) nell'ambito di una critica al legame fra studio etnografico e località circoscritta, che scontava il rischio di nascondere le interrelazioni fra questa e il resto del mondo. L'approccio multi-situato è "una tra le strategie sperimentali più adottate dai ricercatori per allargare lo sguardo etnografico e abbandonare definitivamente l'idea di una comunità o cultura intesa come entità chiusa da confini definiti" (Riccio, 2007, p. 37). Marcus proponeva di allargare lo sguardo etnografico spostandosi fisicamente in più luoghi e seguendo le storie dei/delle partecipanti e i loro spostamenti nel tempo, dunque seguendo le persone, gli oggetti, le metafore, le storie, le biografie o i conflitti. Questa metodologia, applicata allo studio delle migrazioni, ha portato a ricerche condotte sia nel contesto di origine sia in quello di arrivo, che alcuni autori denominano ricerche multilocali (Riccio, 2007). Secondo Watson "è impossibile acquisire un'immagine completa dell'immigrazione come processo senza investigare le persone e le loro famiglie su entrambi i lati" (in Riccio, 2007, p. 37). Secondo Riccio l'etnografia multilocale tiene conto dei molti luoghi di vita e appartenenza dei migranti senza cadere in visioni astratte della globalizzazione, poiché la osserva a partire dalle esperienze quotidiane delle persone.

Nel mio percorso di ricerca ho cercato dunque di seguire le persone, le loro biografie e le reti di contatti per costruire un oggetto di indagine multi-situato: "il campo che connette questi luoghi non costituisce una collezione di unità separate, ma un insieme di

realtà connesse dalle relazioni e dalle pratiche degli attori sociali.” (Ivi, p. 41). Riccio suggerisce di seguire queste ultime per connettere “le diverse località e le diverse esperienze metodologiche (osservazione partecipante, interviste, ricerca d’archivio e storie di vita) attraverso una comparazione continua.” (*Ibidem*). L’esperienza di ricerca che ho condotto è multi-situata non solo perché si è svolta in due città distinte, ma anche perché in ciascuna di queste ho frequentato contesti e persone molto diversi fra loro. L’utilizzo della tecnica di accessi multipli al campo mi ha consentito di conoscere soggetti identificati in e appartenenti a diverse condizioni sociali. Successivamente ho seguito parte delle loro reti di contatti muovendomi a Milano e nel suo *hinterland* fino ad arrivare a Lima e in altre città del Perù, secondo la tecnica della “palla di neve”. Se da un lato questo ha portato a maggiori possibilità di comparazione e analisi delle interrelazioni fra i luoghi, i discorsi e le pratiche che li attraversano e costruiscono, dall’altro è stato talvolta faticoso tenere insieme le fila ed è venuta meno la percezione di forte radicamento in un contesto caratteristica dell’etnografia classica, che permette di giungere a una notevole profondità conoscitiva di uno specifico contesto. Mentre in tali studi la ricercatrice viene osservata dalle sue interlocutrici passare da una posizione di maggiore estraneità a una di maggiore internità, nel caso della presente ricerca è stata valorizzata la mia posizione di ponte mobile fra molti contesti. Riccio mette in guardia da alcune insidie della ricerca multi-situata:

“Il rischio di una complessa etnografia multilocale consiste nell’indebolire l’approfondita ed intensa analisi di una località garantita dalla ricerca di terreno tradizionale. [...] La sfida metodologica da affrontare consiste nell’ampliare lo sguardo etnografico per renderlo capace di cogliere le connessioni transnazionali senza perdere di vista il contesto locale, il quale, a sua volta, non è un dato naturale.” (Ivi, p. 44).

Anche tenendo in considerazione questa riflessione ho scelto di condurre la mia ricerca principalmente a Milano e secondariamente a Lima, con una conseguente allocazione diseguale dei tempi di ricerca. Fin dall’inizio avevo chiaro che non intendevo svolgere una ricerca in un contesto rispetto al quale ero totalmente estranea, ma mettermi in gioco come soggetto coinvolto nelle dinamiche locali dell’ambiente in cui vivo. Mi sono ritrovata nelle parole di Marcus (1997) che, seguendo Geertz, ha



intravisto il futuro dell'antropologia nella "complicità" tra la/il ricercatrice/tore e le/i sue/suoi interlocutrici/tori. A suo avviso

"L'odierno investimento e la chiamata verso un'antropologia pubblica sono sintomi di questa riorganizzazione dell'antropologia sociale/culturale, che ha lasciato il centro della disciplina intellettualmente debole per la vitalità dei suoi diversi coinvolgimenti interdisciplinari e addirittura non accademici. [...] Ciò che è rimasto da fare, quindi, è seguire gli eventi, impegnarsi etnograficamente con la storia che si svolge nel presente o anticipare ciò che sta emergendo. [...] Il tropo di base dell'incontro sul campo si sposta da, diciamo, l'apprendista o principiante della cultura nella vita comunitaria, al lavorare con i soggetti di varie situazioni con progetti di reciproco interesse con questioni, idee, ecc. [...] quindi la 'collaborazione' rimpiazza il tropo dell'apprendistato' (o le sue alternative) nel definire la 'scena' dell'incontro di campo."<sup>37</sup> (2008, p. 1, 3, 7).

## **I percorsi di ricerca**

Nei primi mesi di ricerca sul campo a Milano sono entrata in contatto con donne e associazioni peruviane, ho svolto quindici interviste e ho frequentato alcune donne più assiduamente, partecipando a eventi familiari e pubblici. Man mano che entravo in contatto con questi soggetti, mi si presentava un'altra città, una Milano che non conoscevo, segnata da una diversa mappatura cognitiva. Durante questa fase della ricerca non è stato possibile svolgere un'etnografia classica in un contesto determinato e con uno specifico gruppo di persone tutte in relazione fra loro. Si è trattato invece di stabilire una molteplicità di contatti con il campo, spesso da me percepiti come frammentari. Avendo scelto di non svolgere la ricerca presso un'associazione di migranti, mi sono trovata di fronte a persone che da me si aspettavano un'intervista semi-strutturata e registrata e che leggevano come ambiguo il mio approccio dialogico, lontano da una raccolta strutturata di "dati" e caratterizzato da quesiti volutamente ampi

---

<sup>37</sup> "Today's investment in and calls for public anthropology are a symptom of this reorganization of social/cultural anthropology, which has left the center of the discipline intellectually weak relative to the vitality of its diverse interdisciplinary and even nonacademic engagements. [...] What's left to do, then, is to follow events, to engage ethnographically with history unfolding in the present, or to anticipate what is emerging. [...] The basic trope of fieldwork encounter shifts from, say, apprentice, or basic learner of culture in community life, to working with subjects of various situations in mutually interested concerns and projects with issues, ideas, etc. [...] then "collaboration" replaces the trope of "apprenticeship" (or its alternatives) as defining the "scene" of fieldwork encounter."

relativi all'esperienza migratoria e all'insediamento a Milano. Alcune docenti e mediatrici culturali mi avevano consigliato di non fare inizialmente domande dirette attinenti il genere e la sessualità per i possibili imbarazzi e chiusure connessi al tema e per non predeterminare le risposte. Mi sono gradualmente resa conto che, però, anche nel fare qualunque altra domanda costruivo delle mappe concettuali con l'interlocutrice, e che quindi avrei potuto farlo anche sulle questioni di genere e sessuali. Inoltre il mio "temporeggiare" veniva letto come generale incertezza rispetto alla ricerca che stavo conducendo.<sup>38</sup> A dispetto dei miei timori, ho trovato una certa apertura nel trattare i temi del genere e dell'orientamento sessuale. La vaghezza che per me era intesa a non determinare dall'alto confini e definizioni, non si è rivelata efficace in questa situazione, in cui le persone con cui interloquivo avevano poco tempo da dedicarmi, avevano un'idea di ricerca sociale più vicina alla pratica sociologica e, concluso il primo incontro, non consideravano di realizzarne un secondo. Mi sono adattata a queste richieste puntando a ottenere un secondo contatto con un'altra persona, invece che con la stessa persona. Questa prima fase di ricerca mi è servita per costituire un bagaglio di conoscenze e competenze relazionali, nonché per stabilire relazioni di fiducia con alcune delle interlocutrici.

Quando ho rivelato alle mie interlocutrici di aver intenzione di andare in Perù si sono aperti nuovi scenari relazionali: mi è parso che molte percepissero questa scelta come sintomo di un interesse più profondo per le loro esperienze di vita e di mia maggiore serietà; inoltre, l'idea che io, donna e sola (Maher, 1992), mi recassi a Lima, città considerata molto pericolosa, ha mosso sentimenti di protezione nei miei confronti. Alcune mi hanno dato contatti con loro familiari e conoscenti a Lima e in altre zone del Perù, mi hanno fornito istruzioni su come comportarmi, preoccupate che potessi subire rapine o altre violenze, per il fatto di venire individuata come europea e di conseguenza benestante. I molti insegnamenti precauzionali che mi sono stati offerti riguardano le scelte nell'abbigliamento, l'andatura, l'uso dello sguardo, del tono di voce e della prosodia, nonché l'uso del telefono cellulare in pubblico: applicare questi insegnamenti ha configurato pratiche di trasformismo/adattamento etnografico, per attenuare, non certo cancellare, indicatori soggettivi che potevano accentuare la mia vulnerabilità. Alle

---

<sup>38</sup> Questo potrebbe essere dovuto anche a differenti pratiche rispetto alla gestione delle conversazioni: nella pratica linguistica peruviana si tende ad affrontare l'oggetto di una conversazione in maniera più rapida e diretta di quanto non si faccia nella pratica italiana.

molte persone sconosciute che nei miei spostamenti in Perù mi hanno chiesto stupite se viaggiassi sola, ho sempre risposto che stavo raggiungendo amici (rigorosamente maschi). Talvolta, se mi trovavo casualmente accanto a uno straniero di origini europee, alcuni interlocutori hanno dato per scontato che fossi la sua compagna.

Per le mie interlocutrici a Milano, soprattutto quelle che da più tempo non tornavano in Perù, il mio viaggio rappresentava una possibilità di immaginare se stesse nel loro Paese di origine, stabilendo un ponte fra sé, i/le familiari rimasti/e a Lima e me. Le persone con cui avevo stabilito contatti più stretti mi hanno chiesto di portare doni ai loro familiari. Similmente, al mio ritorno a Milano, molte delle mie principali interlocutrici mi hanno affidato regali per le loro parenti. Mi trovavo nella delicata posizione di avere l'opportunità di vedere, abbracciare e parlare di persona con le persone amate dalle mie interlocutrici, senza che loro potessero farlo.

Mi sono recata in Perù per tre mesi (luglio-ottobre 2009) stabilendomi principalmente a Lima poiché qui risiedevano le famiglie con cui ero in contatto e perché ero a conoscenza della presenza di alcuni gruppi lesbici. Ho incontrato ripetutamente le famiglie di cinque delle donne eterosessuali intervistate a Milano e di due donne lesbiche conosciute a Lima e a Trujillo. Spesso le familiari delle donne migrate a Milano mi hanno trattato come un'amica, accogliendomi, aiutandomi e coinvolgendomi con grande generosità. Le famiglie frequentate vivono in zone di Lima diverse per collocazione urbana e socio-economica. Per comprendere il senso di molti dei racconti emersi nel corso delle interviste relativi alla migrazione interna al Perù e per conoscere membri delle famiglie residenti fuori Lima, mi sono recata in altre città del Perù della *costa*, della *sierra* e della *selva*.<sup>39</sup> La permanenza in questi luoghi è stata fondamentale per avvicinarmi alla complessità della realtà peruviana, caratterizzata da forti contrasti sociali e ambientali e da una marcata differenziazione fra regioni e fra aree urbane e rurali. Ho frequentato alcune associazioni femministe e lesbiche e partecipato alle attività da loro organizzate. Tramite i contatti ivi stabiliti sono stata coinvolta in altre attività aggregative, quali tornei di calcio, cene e serate in discoteca. Ho inoltre partecipato alle iniziative di alcune ONG a Lima e a Cusco. Riguardo alle modalità del mio coinvolgimento nella ricerca e nelle relazioni interpersonali, se la

---

<sup>39</sup> Queste sono le tre principali suddivisioni geografiche e sociali che caratterizzano il Perù e che vengono ribadite frequentemente dalle mie interlocutrici: la fascia costiera (*costa*), la Cordigliera delle Ande (*sierra*) e la foresta amazzonica (*selva*).

prima fase della ricerca a Milano è stata caratterizzata da un'esperienza frammentaria dei momenti di ricerca, mentre il periodo di campo a Lima è stato più olistico e coinvolgente.

Mi sono resa conto che in Perù, rispetto all'Italia, c'è una più diffusa conoscenza e valorizzazione della pratica antropologica, sia negli strati popolari sia nelle classi medie, associata allo studio delle tradizioni e delle pratiche culturali. Questo ha spinto molte mie interlocutrici e interlocutori a darmi spiegazioni sulla realtà sociale, geografica, economica peruviana e a coinvolgermi in attività che potessero farmi conoscere “il Perù” e “le culture peruviane” (rigorosamente plurali).

La ricerca sul campo in Perù mi ha fornito dati e riflessioni utili per il proseguimento del lavoro a Milano e per l'individuazione di nuove piste di ricerca. Infatti, una volta rientrata a Milano, il mio sguardo sulle migranti peruviane è cambiato.

“La ricerca translocale permette di esplicitare in modo marcato la natura processuale e costruttiva sia dell'etnografia sia della vita degli stessi informatori. [...] L'etnografia multi-situata si costruisce come una spirale virtuosa. Infatti, ogni stadio del processo di ricerca beneficia di quello precedente. [...] Inoltre, anche la selezione dei siti in cui svolgere parte del lavoro sul campo è il prodotto di un processo graduale di stratificazione di esperienze e contatti, man mano che si sviluppavano intuizioni e si accumulavano relazioni.” (Riccio, 2007, p. 42).

I rapporti di fiducia che avevo stabilito con le familiari delle mie interlocutrici mi hanno aperto le porte delle loro case a Milano: potevo condividere conoscenze sulla realtà peruviana avendone avuto esperienza diretta, condividere memorie, nostalgie, dimostrare competenze che rafforzavano il mio impegno e professionalità verso l'oggetto della ricerca. Rientrata a Milano, dunque, sono cambiati i modi, i luoghi e i tempi di incontro con le mie interlocutrici. Alcuni rapporti sono stati rafforzati, altri invece li ho persi, a causa di un diverso modo di intendere il mantenimento delle relazioni e la fiducia. La ricerca in Milano in questa terza fase ha registrato un importante approfondimento e ha avuto maggiore continuità.

Il periodo in Perù ha cambiato anche gli equilibri della ricerca rispetto ai contatti con donne lesbiche: nella prima fase a Milano le persone eterosessuali con cui ero in relazione ripetevano di non conoscere lesbiche e i rapporti con lesbiche peruviane che

avevo incontrato in altre città italiane non avevano portato a contatti effettivi anche a Milano. A Lima ho frequentato associazioni e luoghi di aggregazione lesbica imparando a conoscere le locali pratiche culturali del lesbismo e le modalità comportamentali ed estetiche. Alle mie principali interlocutrici ho chiesto contatti con loro conoscenti lesbiche a Milano e cosa avrebbero fatto per incontrare altre lesbiche se fosseroigrate a Milano. Le risposte che ho ricevuto e le competenze acquisite nelle pratiche locali di costruzione del lesbismo mi hanno dato la possibilità, una volta rientrata a Milano, di comprendere meglio i modelli di genere ed estetici delle donne peruviane eterosessuali e lesbiche e di frequentare contesti aggregativi con un'alta presenza di lesbiche. Nel frattempo avevo diffuso la voce della mia ricerca nella comunità LGBT milanese. Due conoscenti mi hanno messo in contatto con due donne, Susana Vargas e Ana, grazie alle quali mi si apriranno le porte di alcuni *network* di lesbiche peruviane milanesi. Trattandosi di un gruppo sociale fortemente discriminato le questioni dell'accesso e della fiducia sono fondamentali. Ho potuto svolgere altre 10 interviste, registrate e non, e ho cominciato a frequentare alcuni ritrovi nei parchi e nei campi sportivi dove si svolgono tornei di calcio femminile organizzati da latinoamericane/i. Sono entrata in contatto con molte donne e in particolare con una squadra di giocatrici che ho frequentato per un certo tempo. L'etnografia svolta in Perù mi ha permesso di muovermi in questi contesti come parziale *insider*. Questa si è rivelata una fase interessantissima della ricerca, che avrebbe sicuramente meritato un tempo maggiore, purtroppo venuto a mancare dovendomi avviare alla conclusione del percorso di dottorato.

È importante sottolineare che i primi contatti con lesbiche peruviane a Milano mi sono venuti da conoscenti lesbiche e gay italiani e non da altre/i peruviane/i eterosessuali, il che è indice della chiusura verso il lesbismo da parte delle persone non LGBT e della conseguente costituzione di mondi separati, seppure in relazione. Tale questione pone un problema metodologico e teorico: il mio modo di procedere alla ricerca di "lesbiche peruviane" poteva rischiare di configurarsi come un'investigazione alla ricerca di un soggetto da me definito a priori, tuttavia l'eccesso di relativismo mi avrebbe portato all'impossibilità di svolgere la ricerca. Così come cercare un oggetto specifico può portare a trovarlo solo quando lo si riconosce in quella forma, non tenere conto delle pratiche di nascondimento delle lesbiche, e quindi non attivare ricerche

specifiche, porta solamente al non trovarle e alla presunzione della loro inesistenza, confermando questo stereotipo che ricade su di esse. L'invisibilità delle lesbiche negli studi infatti corrisponde all'invisibilità sociale del lesbismo, non certo alla loro inesistenza.

### **Posizionamenti della ricercatrice e relazioni stabilite sul campo**

Nell'analisi delle diverse dinamiche relazionali instaurate sul campo nelle varie fasi della ricerca, non vanno trascurati i miei posizionamenti. Donna, trentenne, figlia di un'insegnante di scuola superiore, italiana, bianca, lesbica, pressoché nativa a Milano, straniera a Lima, dottoranda in antropologia. Non sempre ho parlato del mio lesbismo: con le mie interlocutrici eterosessuali l'ho fatto solo laddove la relazione di fiducia stabilita fosse da me ritenuta sufficiente; nell'ambiente lesbico a Milano e a Lima mi sono presentata come ricercatrice e come attivista lesbica, per creare un nesso di condivisione. Tra le lesbiche a Lima e a Milano mi ritrovavo a essere *insider*, ma anche *outsider* in quanto straniera a Lima e nativa a Milano. A questo proposito mi pare possibile stabilire un parallelo fra la mia e l'esperienza riportata da Andall (2000):

“Il genere, l'etnia, la classe e l'età sono tutti fattori che hanno un impatto sulle relazioni stabilite tra ricercatrice e ricercate. Inoltre non si può assumere un'identità da *insider* solo in nome della condivisione dell'identità di genere, razza o classe (Warren 1998). Come donna Nera occupavo una posizione ambigua di *insider/outsider* nei rapporti con le donne africane che ho intervistato (vedi Song e Parker 1995). Le intervistate percepivano la mia comunanza come donna Nera, ma anche la mia differenza come ricercatrice, come qualcuno che vive in un altro paese e che era di un'etnia diversa. Nonostante ciò ho sfruttato la comunanza come strategia per assicurare l'accesso alle donne ed è risultata particolarmente utile quando facevo approcci diretti alle donne negli spazi pubblici.”<sup>40</sup> (p. 21).

---

<sup>40</sup> “Gender, ethnicity, class and age are all factors which impact on the relationship established between the researcher and the researched. Moreover, one cannot assume an insider identity simply by virtue of a shared gender, race or class identity (Warren 1998). As a Black woman, I occupied an ambiguous insider/outsider position in relation to the African women I interviewed (see song and Parker 1995). Interviewees perceived my commonality as a Black woman but also my difference as a researcher, as someone who lived in another country and who was of a different ethnicity. Nonetheless, commonality was exploited as a strategy to secure access to women and was particularly useful when making direct approaches to women in public spaces.”

A Lima si è verificato un riposizionamento della mia persona all'interno di un contesto sociale molto diverso da quello a cui ero abituata. Per il colore chiaro della mia pelle, per il fatto che io sia stata in grado di recarmi dall'Italia in Perù, per le mie origini europee e per il fatto che non stessi svolgendo un'attività lavorativa che produce reddito, sono spesso stata considerata, in maniera implicita, appartenente a una classe sociale agiata, soprattutto da persone di classe medio-bassa. In molte occasioni durante la mia permanenza in Perù ho dovuto prendere coscienza di questa mia collocazione sociale e negoziarne le conseguenze, sia in termini di vantaggi e svantaggi, sia rispetto alla gestione emotiva della mia identità modificata.

Ho posto una grande attenzione alla relazione fra me, come ricercatrice, osservatrice e partecipante, e le interlocutrici. È grazie alla loro accoglienza e generosità che questo lavoro è stato possibile. Le numerosissime conversazioni personali, di svago, culturali e teoriche, la disponibilità a registrare delle interviste, la rielaborazione comune di molte questioni, i suggerimenti di riferimenti teorici e culturali, il prestito di materiali altrimenti difficilmente reperibili hanno arricchito e dato sostanza a questo lavoro.

I rapporti fra me e le interlocutrici rientrano in rapporti di scambio: fin dall'inizio mi era chiaro, così come a molte interlocutrici, che mi accingevo a chiedere loro tempo, impegno, informazioni, narrazioni, relazioni. Non sempre era chiaro invece, inizialmente, cosa io potessi offrire in cambio. In alcuni casi ho compreso che alle interlocutrici avrebbe fatto piacere che nel mio lavoro parlassi delle attività che svolgono, in particolare di quelle socialmente utili, di cui sono orgogliose. Alcuni gruppi familiari hanno mostrato grande gioia nel partecipare e hanno riposto aspettative nel riconoscimento che il mio lavoro può dare alle loro esperienze di vita. Nel periodo della mia ricerca molte persone legate alle mie interlocutrici, e alcune delle stesse interlocutrici, si sono spostate da Lima e Milano: ho cercato di dare supporto laddove mi è stato richiesto. In un caso mi è stato chiesto di attivarmi per realizzare scambi economici con il Perù, ovvero di importare prodotti peruviani in Italia: ho risposto positivamente per il settore di mia competenza, promettendo che avrei "importato" nel mio lavoro studi realizzati in Perù. Spero di non deludere tutte queste aspettative. Weston (1996) e Busoni (2000) constatano che nei lavori di molte/i antropologhe/gi femministe, lesbiche e gay riveste una certa importanza il mantenimento di un'etica dell'impegno, ovvero di una connessione fra il loro lavoro e le questioni che le

comunità osservate e loro stesse/i devono affrontare, e credo che questo valga anche per il mio lavoro.

Una questione rilevante nei rapporti fra ricercatrice e interlocutrici è stata la gestione delle informazioni raccolte, in particolare se relative alla sessualità, al denaro e alla valutazione dei rapporti in famiglia, che hanno sollevato il problema della *privacy*. Il fatto di lavorare con reti familiari, sapendo che questo scritto sarà letto da più persone di una stessa rete, impone cautela e rispetto della fiducia riposta in me laddove mi sono state fatte confidenze che le interlocutrici reputano delicate, il cui svelamento potrebbe creare loro danno. Non posso dunque riportare alcuni aspetti emersi nel corso della ricerca perché potrebbero causare disagi nelle relazioni fra le mie interlocutrici e tradirebbero rapporti di fiducia. Con alcune interlocutrici ho avuto un confronto su quanto da me scritto e intendo proseguire gli scambi anche una volta terminato il percorso di dottorato.

È emerso nel corso del mio lavoro di campo il contrasto fra il tempo dedicato all'osservazione partecipante e quello necessario alla redazione di appunti: la scrittura mi imponeva di interrompere il flusso della partecipazione, di impormi una disciplina rigorosa in cui, dopo aver vissuto certe esperienze, era necessario riviverle per scrivere, sospendendo la partecipazione ad altro. Mi ritrovo in quanto scritto da Maher (2010):

“La tensione fra il ‘partecipare’ e lo ‘scrivere’ è solo una delle molte ambiguità dell’esperienza sul campo e di quello che Clifford chiama ‘la lotta per creare dati’. Scrivere è vissuto da alcune antropologhe come venire meno al compito principale della ricercatrice, che è quello di rivolgere tutta la sua attenzione e la sua disponibilità relazionale a quello che le succede intorno. Altri vivono lo scrivere come un momento di oggettivazione delle vite altrui, una sorta di mancanza di generosità o di sdoppiamento.” (p. 237).

Il tempo quindi è stato un elemento chiave nel processo di ricerca: il tempo da dedicare alle varie fasi del lavoro, quello per stabilire relazioni di fiducia, quello per seguire le vite delle interlocutrici, quello per trovare le lesbiche, quello da dedicare al prosieguo delle mie attività personali, che nei periodi a Milano non venivano interrotte, il tempo che le interlocutrici mi hanno dedicato. Fabian (2000 [ed. or. 1983]) parla della difficile ricerca della “coevità”, lo spazio-tempo dell’incontro fra ricercatrice e interlocutrici.



## Uso delle lingue

La ricerca è stata condotta sia in italiano sia in spagnolo, con una predominanza dell'uso dello spagnolo in Perù e dell'italiano in Italia. A Lima alcune interlocutrici che avevano vissuto diversi anni a Milano hanno voluto parlare italiano con me, per praticarlo e condividere una parte di sé: una lingua è infatti collegata a vissuti emozionali. Inoltre a Lima, tra le migranti originarie della *sierra*, è diffuso l'uso del quechua. A Milano molte hanno colto l'occasione di parlare italiano con me per praticarlo e chiedermi supporto, altre mi si sono rivolte in spagnolo, traducendo se stesse in italiano quando ritenevano che io potessi trovarmi in difficoltà. Con le persone arrivate in Italia da poco tempo è stato usato soprattutto lo spagnolo. In alcuni casi, in particolare dopo il mio rientro da Lima, abbiamo parlato una mescolanza fra italiano e spagnolo, a livello della selezione lessicale e di espressioni difficilmente traducibili riferite a peculiarità culturali e sociali italiane o peruviane.

A Milano nei contesti aggregativi organizzati e frequentati da peruviane/i e latinoamericane/i la lingua parlata è prevalentemente lo spagnolo e questo costituisce anche una delle ragioni che spingono le persone a partecipare a questi eventi. In questi contesti, in occasione dei primi momenti di osservazione partecipante, le persone si rivolgevano a me in italiano, come probabile gesto di cortesia dando per scontato che non parlassi spagnolo: l'interruzione del flusso linguistico spagnolo per rivolgersi a me rimarcava la mia estraneità al contesto; non appena dichiaravo di essere in grado di interagire in spagnolo, le conversazioni si facevano più fluide e venivo apprezzata e inclusa nelle dinamiche relazionali. Nei casi invece di eventi organizzati da associazioni peruviane a Milano, esplicitamente rivolti a tutta la cittadinanza, la lingua parlata da conduttori e conduttrici dell'evento è stata l'italiano, mentre fra le/gli avventrici/tori prevaleva lo spagnolo.

In generale ho notato una competenza diffusa nel parlare italiano, soprattutto fra le giovani di tutti gli strati sociali e, per quanto riguarda le più adulte, fra coloro che svolgono professioni di medio e alto livello e con maggiori interrelazioni con italiani. Coloro che svolgono esclusivamente lavori domestici o di cura, le cui interazioni

linguistiche quotidiane con italiane/i sono relative al lessico domestico, presentano una maggiore mescolanza fra italiano e spagnolo.<sup>41</sup>

Ana, una giovane interlocutrice in Italia da molti anni con la famiglia, riferisce che in casa sua ormai si parla sia italiano sia spagnolo e che per lei stessa, madrelingua spagnola, è più semplice usare l'italiano perché è associato alle esperienze che vive nella sua quotidianità, tanto che quando torna per le vacanze a Lima, viene notato un suo accento non più propriamente limegno nel parlare spagnolo. L'anziana madre di Ana, invece, pur comprendendo bene l'italiano, preferisce esprimersi in spagnolo.

Ai fini della leggibilità della presente stesura ho tradotto in nota gli enunciati delle partecipanti lasciando l'originale nel corpo del testo.<sup>42</sup>

### **Presentazione della struttura dell'opera**

Ho provato a trasporre le riflessioni sul transnazionalismo, da me applicate sia nella costruzione del campo di ricerca sia nell'analisi dei dati raccolti, anche nella struttura della redazione scritta di questo lavoro: ho cercato di rappresentare nella struttura dei singoli capitoli il flusso di persone, rigettando l'idea di fare un capitolo sul contesto di origine e uno su quello di arrivo, che mi avrebbe portato a rischiare di presentarli come unità circoscritte. Ho quindi privilegiato una logica di continuità, scegliendo una suddivisione per temi del materiale e delle molte questioni emerse nel corso della ricerca, in modo da affrontare in ogni capitolo un tema ampio con relativi sottotemi, radicati nei molti luoghi in cui si è svolta la ricerca. Il rischio potrebbe essere di incoraggiare una apparente sovrapponibilità fra le esperienze delle donne peruviane a Lima e a Milano, di creare insomma una rafforzata idea di identità ontologica peruviana. Mi auguro invece di essere riuscita a mostrare la grande varietà di esperienze soggettive, nel quadro di processi sociali e culturali di cui cerco di mostrare la fenomenologia, anche comparandoli.

Ognuno dei macroargomenti selezionati è affrontato con un taglio sul genere e sull'orientamento sessuale, in modo da osservare le modalità in cui questi ultimi

---

<sup>41</sup> Si veda Vietti (2005) per un interessante studio sull'italiano delle peruviane.

<sup>42</sup> Le citazioni da testi in lingua straniera sono invece riportate nella mia traduzione italiana per una maggiore fluidità del testo, con la versione originale in nota.

prendono forma nei diversi aspetti del vivere sociale e dell'esperienza soggettiva. Alcune assi di analisi, quali la classe e la caratterizzazione fenotipica sono trattati trasversalmente nel corso della tesi per mostrare le intersezioni che si danno. Le esperienze delle donne eterosessuali e lesbiche sono intrecciate, accostate e comparate in tutti i capitoli con lo scopo di ibridare i tradizionali modelli di analisi delle migrazioni femminili da un lato e degli studi LGBT dall'altro. Alcune sezioni sono scritte con una impostazione che parte dalle questioni rilevanti nelle vite delle eterosessuali e dai modelli analitici che prevalentemente le hanno trattate, innestando poi dati sulle lesbiche. Viceversa altre sezioni sono impostate a partire dagli argomenti prioritari nelle narrazioni delle lesbiche e dai relativi modelli interpretativi, che a loro volta sono stati applicati anche alle esperienze delle eterosessuali. I dati emersi nel corso della ricerca non sono speculari poiché, sebbene numerose questioni siano risultate comuni alle esperienze di molte partecipanti, non poche sono le divergenze. Queste diverse priorità della costruzione soggettiva sono riflesse nelle narrazioni che le teorie sociali hanno costruito su questi soggetti. Ho trovato interessante provare a intersecarle e ibridarle, sebbene anche trattazioni separate siano necessarie per approfondire l'analisi delle specifiche esperienze di vita. Nella stesura ho inoltre cercato di dare spazio alle voci delle mie interlocutrici cercando di farle emergere come soggetti e non come mera fonte di dati. Per questo ho scelto di assegnare a ognuna uno pseudonimo, un nome intero e non una sigla o un numero, e di presentarla in una sezione introduttiva, intitolata "Presentazione delle interlocutrici", in modo che chi legge possa seguirla meglio nel corso dei capitoli. A proposito delle narrazioni raccolte nelle interviste e nelle conversazioni sul campo vale la pena sottolineare che si tratta di rielaborazioni della propria identità e memoria a partire dal presente in cui si narra. Hernández Nova (2009) parla di una nuova cultura che nasce dall'esperienza migratoria in Italia tramite l'interazione fra memoria individuale e collettiva. Similmente si esprime Espin:

"Le culture forniscono trame per le vite (Polkinghorne, 1988, p. 153). [...] 'Quando le persone raccontano storie di vita, lo fanno in accordo con i modelli di intelligibilità specifici della cultura.... Vengono socializzati non solo i comportamenti accettabili, ma anche i resoconti accettabili dei comportamenti.... I resoconti vincolano gli individui alle organizzazioni della società rafforzando i modelli' (Rosenwald, 1992, p. 265). [...] 'Le storie che raccontiamo agli altri (e a noi stessi) su chi siamo e chi potremmo diventare sono

variazioni individuali degli schemi narrativi che la nostra cultura ritiene intellegibili' (Ochberg, 1992, p. 214)."<sup>43</sup> (1997, pp. 200-201).

I racconti che mi sono stati offerti e gli scambi intercorsi forniscono interpretazioni e punti di vista che cerco di riportare nella tesi, accanto alle mie, con lo scopo di giungere a una per lo meno minima "polifonia" (Clifford, 1993).

Di un gruppo familiare in particolare presento il diagramma di parentela mettendo in luce i flussi migratori agiti dalle sue componenti. Per consentire di orientarsi nei riferimenti e nelle descrizioni che fornirò nei capitoli, è presente una sezione con le mappe relative ai macro *setting* della ricerca.

Il primo capitolo affronta le motivazioni che portano all'avvio di un percorso migratorio. Questo tema costituisce l'occasione per presentare il contesto di origine con le sue specificità, in relazione a quello di arrivo, spesso immaginato. Nel secondo capitolo affronto il tema del lavoro, che mi offre l'opportunità di proseguire l'analisi del contesto di origine e approfondire quella del contesto di arrivo. Nel terzo e nel quarto capitolo parlo di modelli di genere e pratiche di gestione della sessualità nella costruzione soggettiva che si realizza nei rapporti familiari, con particolare attenzione agli sconfinamenti rispetto alle norme. Il terzo capitolo è impostato a partire dai modelli di analisi e da alcune questioni pregnanti per le vite delle donne eterosessuali, mentre il quarto a partire da alcuni nodi significativi per le lesbiche. Il quinto capitolo presenta esperienze aggregative femminili (in particolare lesbiche) negli spazi pubblici a Milano e a Lima. Nella prima parte di questo capitolo analizzo alcuni ritrovi organizzati in parchi pubblici e campi sportivi in cui si svolgono campionati di calcio femminile; nella seconda parte considero alcune attività organizzate dalle associazioni lesbiche a Lima alla luce delle riflessioni antropologiche sui diritti umani. Questo capitolo condensa quelli che nel progetto iniziale della struttura della tesi avrebbero voluto essere due distinti capitoli: uno sugli spazi pubblici della socialità a Milano e un altro sui rapporti fra legge, Stato, genere e orientamento sessuale. Spero in futuro di avere modo di dare

---

<sup>43</sup> "Cultures provide specific plots for lives (Polkinghorne, 1988, p. 153). [...] 'When people tell life stories, they do so in accordance with models of intelligibility specific to the culture.... Not only acceptable behaviour, but also acceptable accounts of behaviour are socialized.... Accounts bind individuals to the arrangements of the society enforcing the models' (Rosenwald, 1992, p. 265). [...] 'The tales we tell each other (and ourselves) about who we are and might yet become are individual variations on the narrative templates our culture deems intelligible' (Ochberg, 1992, p. 214)."

valore a questi temi che sono emersi come molto rilevanti e densi di pregnanza etnografica nel quadro dell'analisi delle migrazioni transnazionali e delle sue connessioni con il genere e l'orientamento sessuale.

## PRESENTAZIONE DELLE INTERLOCUTRICI

In questa sezione presento le interlocutrici con cui mi sono relazionata durante la ricerca sul campo e che mi hanno messa a parte della loro esperienza migratoria, interna al Perù o transnazionale. Molte altre sono le persone con cui ho interagito e che sono citate nella tesi, ma elenco qui quelle di cui è possibile seguire in maniera più complessiva le storie personali. Non inserisco quindi molte donne conosciute a Lima che non hanno intrapreso un percorso migratorio, le cui esperienze sono comunque trattate nel corso dei capitoli. Nel presentare le partecipanti ho messo in luce come le ho conosciute e in quali reti di contatti mi hanno coinvolto, per dare un'idea dei percorsi umani della ricerca e per sottolineare l'importanza dei *network*. Per aiutare nella lettura e per compensare il senso di intermittenza del flusso delle esperienze di vita, questa sezione delinea la più ampia storia e identità dei soggetti, consentendomi inoltre di evitare ripetizioni nel corso dei capitoli. Tutti i nomi sono pseudonimi, per rispettare la riservatezza delle persone coinvolte. Ho scelto gli pseudonimi in modo che fossero rappresentativi della varietà linguistica presente tra i nomi delle partecipanti alla ricerca, tra cui nomi spagnoli, quechua, italiani e arabi. Tale varietà è legata ai numerosi flussi di immigrazione di cui il Perù è stato destinazione. In alcuni casi le partecipanti hanno scelto loro stesse lo pseudonimo. Per mettere in risalto i gruppi familiari ho assegnato alle varie componenti lo stesso cognome e le presento raggruppate. Questo vale anche per un nucleo familiare lesbico.

In questa sezione ho scelto di non usare le categorie di “lesbica” ed “eterosessuale” per identificare le interlocutrici, allo scopo di non rafforzare una visione dicotomica della sessualità: qui faccio emergere le loro scelte sessuali esplicitando il genere dei soggetti con cui si relazionano. Nei capitoli utilizzerò sia questa modalità sia le categorie identitarie, secondo la riflessione presentata nell'introduzione.

La presentazione delle interlocutrici è in ordine alfabetico. Nell'ultima parte di questo breve capitolo ho riportato il diagramma di parentela della famiglia Tintero, una delle famiglie con cui ho avuto rapporti più frequenti e intensi sia a Milano sia a Lima e di cui parlerò approfonditamente nel corso dei capitoli. Attraverso la grafica intendo mostrare le dislocazioni delle sue componenti e i principali movimenti migratori: ho

riportato infatti i luoghi di nascita, quelli di attuale residenza e i nuclei abitativi, dai quali emerge un alto tasso migratorio.

### **Alejandra**

48 anni, originaria di Lima, è arrivata a Milano nel 2007 portando con sé la figlia adolescente che sta proseguendo qui gli studi superiori. La figlia maggiore, di 30 anni, vive a Lima con il compagno e un figlio nato da poco. Di classe media benestante, Alejandra ha trovato lavoro a Milano tramite la sua azienda di Lima nel settore bancario. Avendo lei stessa svolto ricerche sulla popolazione peruviana a Milano ai fini del suo lavoro, mi ha generosamente dato spunti e materiali, oltre ad avermi messo a parte della sua esperienza personale e avermi messo in contatto con la figlia quando mi sono recata a Lima. È fidanzata con un italiano. Ho conosciuto Alejandra grazie a una comune amica lesbica italiana che ha vissuto molti anni a Lima, che mi ha messo in contatto anche con Cristina e Mónica. A Lima ho conosciuto la famiglia della figlia più grande, che mi ha coinvolto con grande generosità in alcune attività familiari, e la figlia più piccola, che era tornata a Lima per le vacanze.

### **Ana**

32 anni, *single*, è venuta in Italia nel 2001 per riunirsi alla famiglia e trovare un lavoro più remunerativo di quello che svolgeva a Lima. Qui ha svolto lavori come *baby-sitter* e colf. Oggi lavora in fabbrica. Dopo qualche anno di permanenza a Milano, ha ripreso gli studi secondari e ha ottenuto un diploma di maturità; nello stesso periodo ha cominciato a frequentare l'ambiente lesbico. L'ho conosciuta grazie a un comune amico gay italiano. Ana mi ha messo in contatto con Juana.

### **Antonia**

Trentenne di classe media, originaria di Lima, dove lavorava in una tipografia. È venuta a Milano nel 1998 per seguire la ragazza di cui era innamorata, una peruviana emigrata a Milano tempo prima. A Milano svolge molti lavori tra cui *pony-express* e pulizie negli uffici. Ha convissuto con alcune donne con cui ha avuto relazioni di coppia, alcune italiane altre peruviane. Oggi vive in un appartamento indipendente con la compagna. Frequenta come spettatrice i parchi dove si svolgono i campionati di

calcio femminile latinoamericano, nei quali mi ha aiutata a introdurmi. L'ho conosciuta tramite Susana.

### **Carmen**

Cinquantenne, di classe medio-bassa, è arrivata in Italia nei primi anni Novanta. Si è separata dal marito poco dopo essere arrivata a Milano e ha dovuto ricostruire la sua identità di donna indipendente. Vive con il figlio adolescente. Operaia nel settore delle pulizie, oggi è impegnata nell'attivismo per i diritti dei migranti, costruendo reti fra migranti di varie provenienze e stabilendo alleanze anche con altri movimenti sociali. L'ho conosciuta a un convegno su migrazione e sessualità.

### **Clara**

Ha 18 anni ed è arrivata a Milano nel 2009 per raggiungere la madre, che è emigrata da Lima quando la figlia aveva 5 anni. Clara è stata cresciuta dalla nonna paterna insieme alle sorelle e ai fratelli. La lunga distanza dalla madre negli anni dell'infanzia e adolescenza ha indebolito il suo legame con lei. Clara infatti riconosce che per lei la figura materna è la nonna. L'ho conosciuta agli allenamenti di una squadra di calcio che ho frequentato a Milano.

### **Cristina**

Ventenne, di classe media, è cresciuta a Lima con la famiglia del padre, ma senza i genitori. Racconta di essere stata mal vista dai parenti del padre perché la madre, afrodiscendente, si era separata dal marito, che le ha impedito di tenere la figlia; Cristina quindi ha potuto rivedere la madre solo una volta maggiorenne. È venuta in Italia raggiungendo una cugina, anche per poter vivere la sua omosessualità, per la quale aveva avuto forti disagi in Perù. L'ho conosciuta grazie a una comune amica lesbica italiana che ha vissuto molti anni a Lima e che mi ha messo in contatto anche con Alejandra e Mónica.

### **Doris**

Cinquantenne originaria di Lima, di classe media benestante, è arrivata in Italia con i due figli alla fine degli anni Novanta. Il marito era venuto sette anni prima e ha un



ottimo lavoro. A Lima Doris si occupava di progetti di cooperazione internazionale e di sviluppo umano e ambientale in collaborazione con le istituzioni. Nonostante il suo ottimo *curriculum* e corsi di formazione seguiti in Italia, non ha ancora trovato un lavoro che la soddisfi. Ha scelto comunque di rimanere in Italia per tenere unita la famiglia. Ho appreso l'esperienza di Doris tramite Nilza: entrambe sono state intervistate per il volume di Laforgia e Ferloni (2008).<sup>1</sup>

### **Gianna**

39 anni, originaria di Lima, nel 1996 emigra in Cile per lavoro, per cercare la sua autonomia e conoscere altri paesi. Dopo tre anni rientra in Perù, ma ben presto decide di raggiungere la sorella già presente a Milano dal 1992 con cui tuttora convive. Lavora nel settore delle pulizie. È fidanzata con una ragazza italiana, Chiara, e la famiglia ha accettato serenamente il suo lesbismo. Ci siamo conosciute in un locale lesbico milanese.

### **La famiglia Hurtado**

#### **- Mercedes**

Quarantenne, originaria di Lima, di classe media, è arrivata in Italia nei primi anni Novanta con la figlia piccola e il compagno. Dopo poco si è separata da quest'ultimo e ha intrapreso un percorso di vita autonomo lavorando come domestica prima a Roma, poi a Milano. Nel tempo ha ottenuto il riconoscimento dei suoi titoli di studio e ha svolto corsi professionalizzanti che le hanno permesso di diventare mediatrice culturale e collaborare anche con le istituzioni. L'ho conosciuta tramite la figlia, Rosa.

#### **- Rosa**

Ha 19 anni ed è arrivata in Italia quando ne aveva 2, al seguito della madre, Mercedes. Si sente italiana e soffre per le continue perdite di tempo con la burocrazia per rinnovare il suo permesso di soggiorno. Ora finalmente può chiedere la cittadinanza italiana e potrà viaggiare liberamente. Con la madre parla italiano e ha imparato lo spagnolo nelle conversazioni telefoniche con la nonna in Perù. L'ho conosciuta tramite una sua insegnante di scuola e mi ha fatto incontrare sua madre, Mercedes.

---

<sup>1</sup> Pur non avendo conosciuto Doris in prima persona, ho scelto di inserirla in questa sezione giacché mi riferirò più volte alla sua esperienza nel corso della tesi.

## **La famiglia Karam**

### **- Dilma**

Quarantenne, sorella di Sandra, ha vissuto a Lima fino a qualche mese dopo la mia ricerca sul campo. Lavora per una ONG che realizza progetti di sviluppo e mi ha fatto conoscere le attività che svolge nelle periferie di Lima. Si è trasferita negli USA per amore e lavoro: qui ha sposato uno statunitense, anch'egli attivo in questa ONG. Da allora torna saltuariamente a Lima. Mi ha coinvolto nelle sue reti relazionali. Ho avuto modo così di conoscere altri componenti della famiglia Karam, di classe media: un'altra sorella, il fratello e i genitori che mi hanno accolto calorosamente dandomi supporto nella ricerca, anche una volta rientrata a Milano.

### **- Sandra**

Quarantenne, sorella di Dilma, proveniente da Lima e con una buona formazione professionale, è arrivata a Milano nei primi anni Novanta. Dopo aver svolto lavori domestici e frequentato corsi di formazione è riuscita ad avviare una professione come mediatrice culturale nelle strutture sanitarie. È sposata da molti anni con un peruviano e insieme hanno una bambina. È la prima componente della sua famiglia con cui sono entrata in contatto tramite una ONG milanese che si occupa di mediazione culturale. Saputo del mio piano di ricerca a Lima, mi ha messa in contatto con le sorelle e i genitori.

### **Juana**

Ventenne, è arrivata a Milano nel 2006 per ricongiungersi alla famiglia, originariamente di classe medio-bassa. In breve tempo a Milano si è introdotta nell'ambiente lesbico. Ha lavorato come assistente per anziani e come *baby-sitter* e intende riprendere gli studi superiori per ottenere un diploma e cambiare lavoro. È grazie ad Ana che sono entrata in contatto con lei, che a sua volta mi ha fatto conoscere altre ragazze lesbiche peruviane a Milano.

### **Linda**

Cinquantenne, vedova, originaria di un piccolo paese sulle Ande, è stata affidata in tenera età dai genitori a famiglie benestanti come aiutante nei lavori domestici in cambio di vitto, alloggio e accesso all'educazione. Vive in una periferia di Lima con

uno dei figli e la nuora. Ha altre due figlie e un figlio, che grazie al suo lavoro hanno studiato e ora hanno buone posizioni professionali. Ho avuto modo di conoscerla perché lavorava presso la casa dove ho alloggiato nei mesi di ricerca a Lima.

### **María**

Ha sessant'anni ed è originaria di Lima. Negli anni Novanta, con il beneplacito della famiglia, ha preso la decisione di venire a Milano. Ha lavorato come domestica "fissa" e ora è responsabile di un gruppo di operai/e in una ditta di pulizie di uffici. Nel frattempo è stata raggiunta dal marito e dai due figli adolescenti. È sindacalista e, insieme a Silvia, è attiva in alcune istituzioni peruviane a Milano.

### **Mónica**

Di classe media benestante, ha 49 anni, è sposata con un peruviano e ha una figlia. È originaria di Lima e, dopo molti anni vissuti in Italia insieme al marito, alla nascita della figlia ha deciso di tornare a Lima. Sia lei che il marito hanno svolto occupazioni ben remunerate a Roma, lui come medico, lei come infermiera. Oggi insegna italiano in una scuola di Lima. L'ho conosciuta tramite una comune amica italiana che ha vissuto molti anni a Lima, che mi ha messo in contatto anche con Cristina e Alejandra.

### **Nilza**

Trentaseienne di Lima di classe media. Ha scelto di venire in Italia alla fine degli anni Novanta per conoscere un paese diverso e per lavorare. È rimasta in Italia sette anni lavorando nel settore delle pulizie e sviluppando i suoi interessi per lo studio della lingua e cultura italiana. In seguito, per problemi di salute della madre, ha deciso di tornare a vivere a Lima, dove l'ho conosciuta. Qui lavora come insegnante di italiano e ha ripreso gli studi universitari. Con dispiacere la sua relazione di vari anni con un ragazzo italiano è stata interrotta a causa della lunga distanza. Ho conosciuto Nilza tramite Leia Tintero, di cui era insegnante di italiano. Nilza mi ha coinvolto nelle sue attività didattiche e mi ha trasmesso l'entusiasmo della conoscenza e del confronto.

### **Silvia**

Cinquantenne, vive a Milano dagli anni Novanta. È la prima della sua famiglia ad essere emigrata da Lima e i suoi primi impieghi sono stati come lavoratrice domestica “fissa”. In seguito ha raggiunto l'autonomia abitativa e ha proseguito con lavori domestici diurni. Ora è assunta come operaia da una cooperativa che svolge pulizie negli uffici. Qualche anno dopo il suo arrivo a Milano il marito l'ha raggiunta. Insieme a María partecipa all'associazionismo peruviano. Ho avuto il suo contatto tramite una mediatrice culturale, anch'essa peruviana e attiva politicamente.

### **Simona**

Trentenne, è venuta nel 2004 a Milano dove era già presente una sorella. Calciatrice professionista, ha scelto la migrazione per cambiare ambiente e mettere distanza fra sé e una potenziale relazione lesbica. A Milano svolge molti e diversi lavori, nel settore della ristorazione, dei servizi alla persona e come allenatrice di calcio. Con il tempo ha accettato il suo lesbismo. Oggi è in coppia con una peruviana e convivono. L'ho incontrata sui campi da calcio dove si svolgono campionati femminili fra squadre composte principalmente da latinoamericane e mi ha introdotto nelle attività della sua squadra.

### **Sonia**

Ventenne, è arrivata a Milano da adolescente con la famiglia di classe medio-bassa a metà degli anni Duemila. La madre lavora come portinaia in un condominio. Oggi vive in un appartamento indipendente dove ha convissuto con la compagna peruviana per alcuni anni. Ha svolto molti lavori nel campo della ristorazione e degli impieghi domestici. A Lima giocava a calcio a livello amatoriale. Dopo un'esperienza deludente in una squadra di calcio con italiane, ha avviato una squadra con giocatrici latinoamericane e partecipa attivamente ai campionati di calcio femminile tra latinoamericane, dove l'ho conosciuta.

## **La famiglia Vargas**

### **- Inma**

Cinquantenne originaria della *selva* Loretana del Perù, di classe medio-bassa. La famiglia l'ha obbligata a sposare un uomo che non desiderava da cui ha avuto due figlie e due figli. Dopo un periodo di separazione da quest'uomo, ha conosciuto Susana, di cui si è innamorata. Insieme si sono trasferite a Lima con i/le figli/e. Qui Inma ha lavorato come cuoca, ristoratrice e parrucchiera stabilendo attività autonome a gestione familiare in un quartiere periferico di Lima. Una volta cresciuti i figli e assicuratasi della loro indipendenza economica e abitativa, ha raggiunto Susana a Milano, dove lavora come badante "fissa". Poco a poco lei e Susana stanno accantonando dei risparmi per affittare un appartamento in condivisione con altre latinoamericane in modo da risiedervi e ristabilire una convivenza domestica almeno nei giorni che hanno liberi dal lavoro. In prospettiva, l'appartamento servirà per accogliere alcune/i dei/delle figli/e che intendono venire a Milano.

### **- Susana**

Ha 55 anni ed è originaria di Lima. È cresciuta in un ambiente familiare di classe medio-bassa. Figlia del secondo compagno della madre, ha avuto rapporti difficili con i fratellastri. A causa dei problemi di salute della madre, è cresciuta con il padre. È l'unica fra le sue sorelle e fratelli che, grazie a una borsa di studio, ha proseguito gli studi fino a iscriversi all'università. A 25 anni si è trasferita per lavoro nel Dipartimento di Loreto dove ha conosciuto Inma, che diventerà la sua compagna di vita. Con lei e i suoi quattro figli hanno scelto di migrare a Lima in un quartiere semi-periferico dove, tra le molte attività, Susana ha lavorato come ristoratrice, guardia carceraria e tassista, allevando i figli di Inma come suoi e avviandoli tutti allo studio e a carriere professionali. Alla fine degli anni 2000 ha deciso di costruire per sé un nuovo percorso di vita e professionale ed è venuta a Milano, dove ha trovato lavoro come badante. Dopo un anno Inma l'ha raggiunta e ora stanno facendo arrivare anche alcuni/e figli/e. Ci siamo conosciute tramite una comune amica lesbica italiana. Oltre alla sua compagna, Inma, mi ha presentato Antonia.

### **Tania**

Cinquantenne, di classe media benestante, giornalista di professione, proveniente da Lima. A causa delle restrizioni della pratica giornalistica e della libertà di opinione durante la dittatura di Fujimori, ha scelto di venire in Italia con il marito, di origini italiane. Insieme hanno un figlio e una figlia che vivono con loro a Milano. Grazie alle origini italiane del marito non hanno avuto problemi di documenti per l'ingresso e la permanenza in Italia. Prosegue il lavoro di giornalista per varie testate ed è attivamente impegnata nell'associazionismo peruviano, tramite il quale l'ho conosciuta.

### **La famiglia Tintero**

Ho conosciuto alcune delle sorelle Tintero anni prima di cominciare la ricerca oggetto di questa tesi. Quando mi sono trovata a valutare l'oggetto della ricerca, la loro vicinanza è stato uno degli elementi che mi ha convinta a intraprendere uno studio sulla migrazione peruviana. Ho frequentato la famiglia Tintero a Milano e a Lima dove hanno sempre mostrato una grande generosità nei miei confronti. La famiglia Tintero è originaria di un piccolo paese nelle Ande centrali nella provincia di Ayacucho. Tutti/e e sette i/le figli/e di Maritza e Franco sono nati/e là, ma in seguito i genitori si sono trasferiti a Lima in un quartiere periferico, abbandonando la vita contadina. Hanno vissuto la povertà, ma con la migrazione a Lima prima e quella internazionale poi hanno migliorato molto la loro condizione sociale.

#### **- Carla**

Cinquantenne, è la terzogenita di Maritza e Franco. A causa della crisi economica e politica in Perù, nei primi anni Novanta emigra prima in un altro paese latinoamericano, poi in Europa, inizialmente in Spagna. Nel frattempo anche uno dei fratelli più piccoli, Francisco, viene in Europa, in Italia, dove lei lo raggiunge. Inizia a lavorare nel settore domestico dei servizi alla persona, in seguito come infermiera, fino a riuscire a rilevare un'attività commerciale nel centro di Milano, dove dà lavoro a suoi parenti. È *single* e vive con un fratello divorziato e un nipote giunto di recente da Lima.

#### **- Estrella**

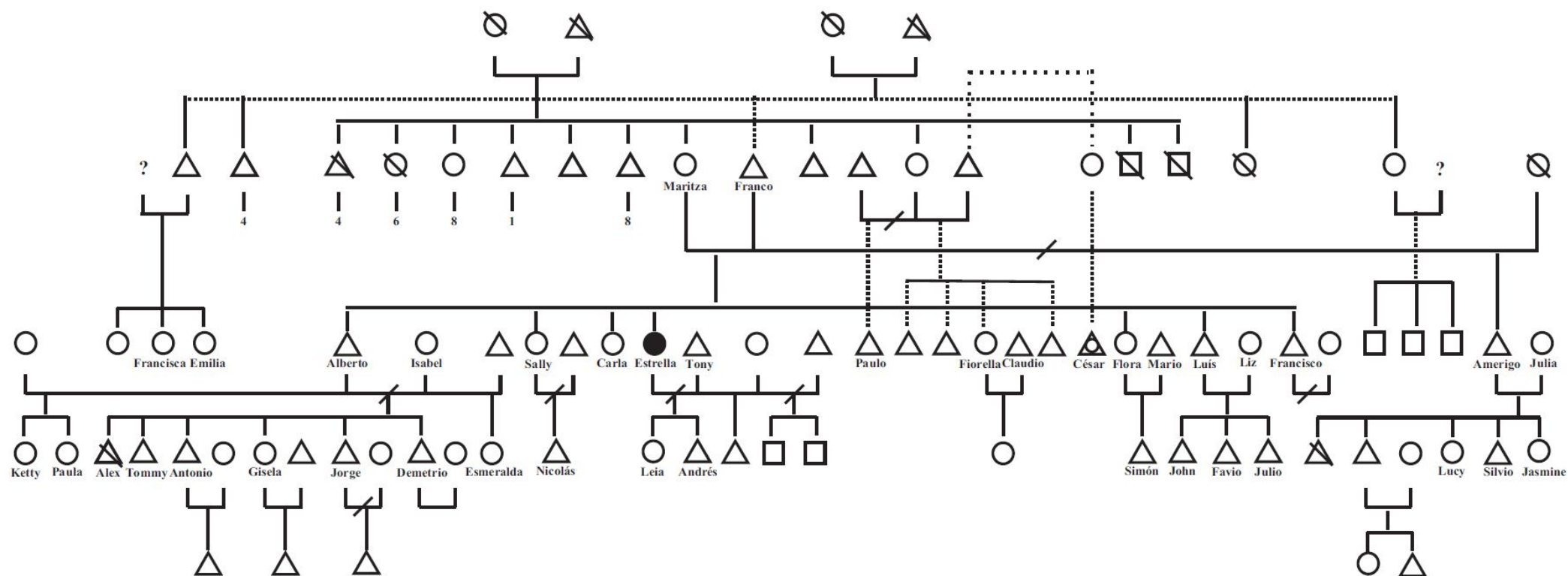
Quarantacinquenne, sorella minore di Carla, per far proseguire gli studi alla figlia maggiore, Leia, e al figlio minore, Andrés, è venuta a Milano a metà degli anni Duemila, dove ha raggiunto gli altri numerosi parenti già presenti sul territorio. Qui

svolge lavori domestici. Andrés è venuto con lei da subito, si è inserito nel percorso scolastico italiano e ora frequenta il corso di laurea in infermeria. Inizialmente hanno vissuto insieme ad altri parenti, ma nel tempo hanno raggiunto una maggiore stabilità economica che ha consentito a Estrella di cercare un alloggio indipendente e di far arrivare anche Leia a Milano. È *single*, dopo la separazione dal marito, e ha avuto fidanzati peruviani e italiani.

**- Leia**

Figlia maggiore di Estrella, è giunta in Italia nel 2009 a 25 anni per ricongiungersi con la famiglia. Infermiera professionale, ha subito trovato lavoro a Milano. L'ho conosciuta durante la mia permanenza a Lima e abbiamo proseguito la nostra conoscenza a Milano. Qui Leia è stata accolta dai numerosi familiari già a Milano. È *single* e ha avuto alcuni fidanzati a Lima, dove, oltre a farmi conoscere numerose componenti della sua famiglia e avermi coinvolto in molti momenti della vita familiare, mi ha messo in contatto con Nilza, la sua insegnante di italiano.

# DIAGRAMMA DI PARENTELA DELLA FAMIGLIA TINTERO Realizzazione Autunno 2011

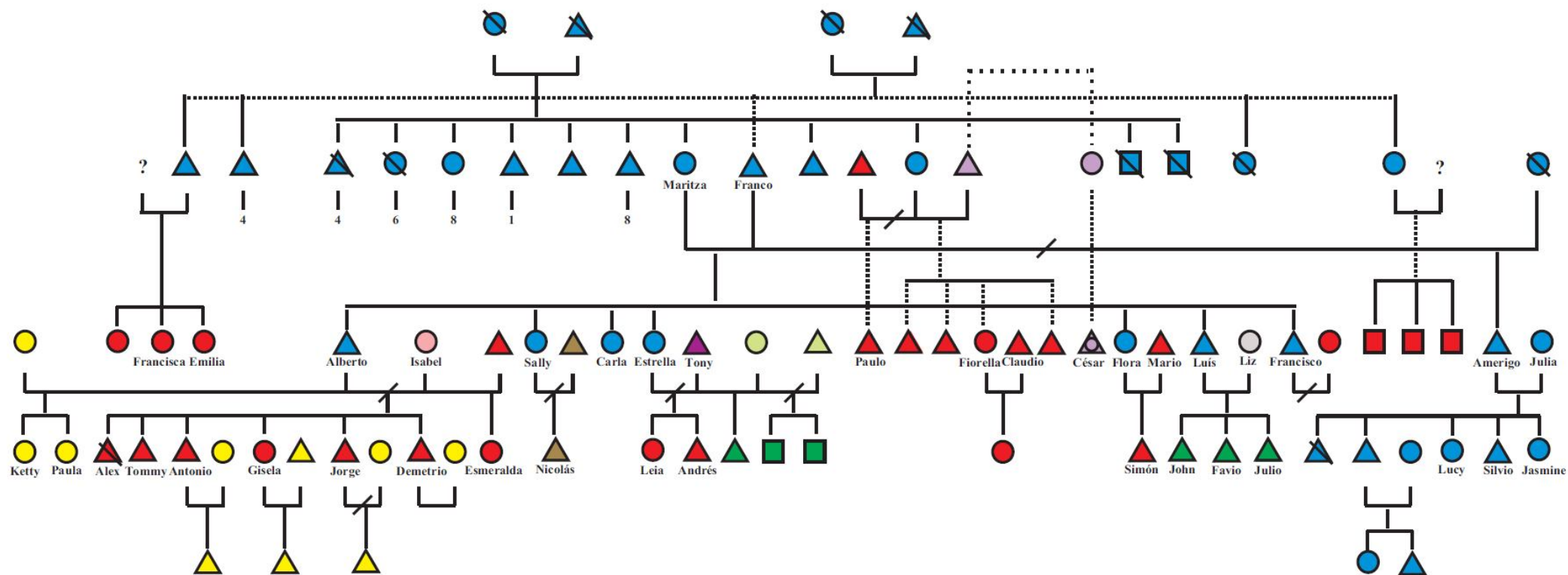


## Legenda:

- |                              |   |  |   |
|------------------------------|---|--|---|
| ● Ego                        | □ Individuo di cui non è specificato il sesso/genere          | ⚭ Matrimonio o unione stabile interrotto/a                             | Il nome proprio è indicato solo per gli individui con cui mi sono relazionata e/o di cui Ego mi ha parlato dettagliatamente |
| ○ Individuo femmina          | ⊠ Individuo deceduto di cui non è specificato il sesso/genere | Discendenza  |   |
| △ Individuo maschio          | △ Individuo trans FTM   | ⚭ Relazione fra fratelli/sorelle germani/e                             |   |
| ⊠ Individuo femmina deceduto | 1-8   | Indicazione sintetica del numero di discendenti diretti di primo grado |   |
| △ Individuo maschio deceduto | ⚭ Matrimonio o unione stabile                                 |  |   |



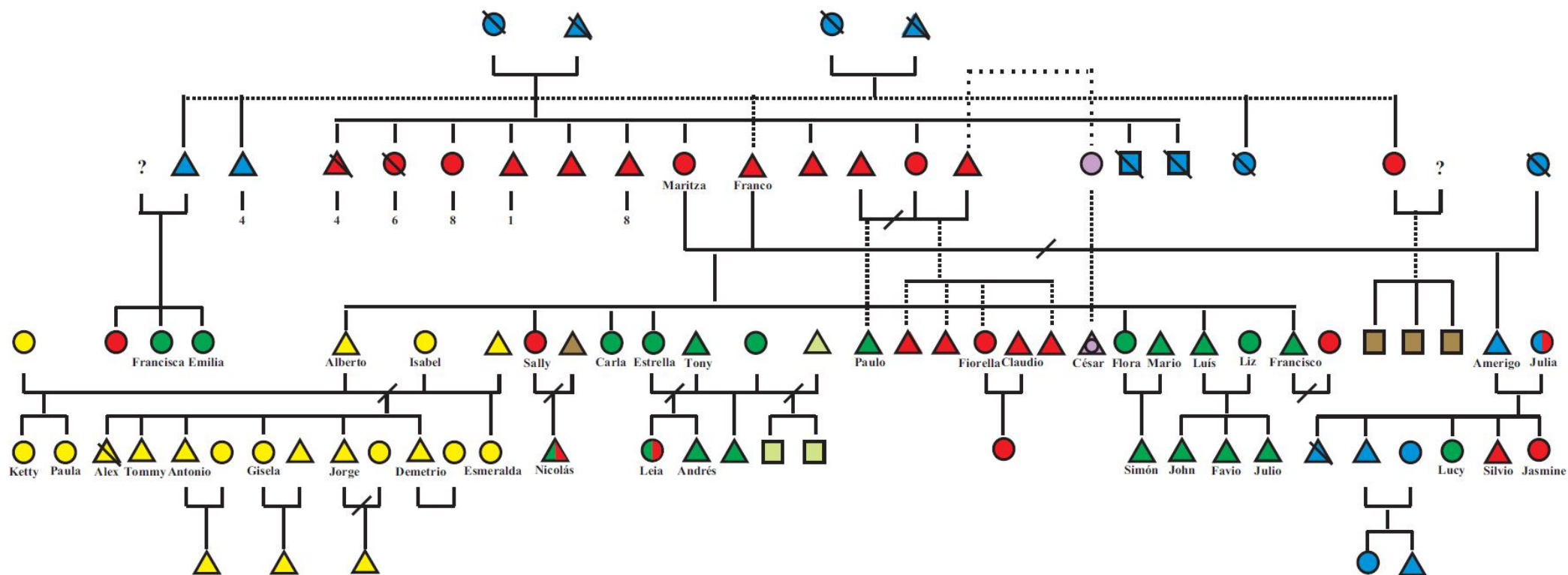
# DIAGRAMMA DI PARENTELA DELLA FAMIGLIA TINTERO Luoghi di nascita



Legenda:

<span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: purple; border: 1px solid black;"></span> Ancash (Perù)	<span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: red; border: 1px solid black;"></span> Lima (Perù)
<span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: brown; border: 1px solid black;"></span> Argentina	<span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: green; border: 1px solid black;"></span> Milano (Italia)
<span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: yellow; border: 1px solid black;"></span> Brasile	<span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: lightpurple; border: 1px solid black;"></span> Trujillo (Perù)
<span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: lightgreen; border: 1px solid black;"></span> Ecuador	<span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: blue; border: 1px solid black;"></span> Villaggio nella regione di Ayacucho (Perù)
<span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: pink; border: 1px solid black;"></span> Ica (Perù)	<span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: grey; border: 1px solid black;"></span> Villaggio non specificato sulle Ande (Perù)

# DIAGRAMMA DI PARENTELA DELLA FAMIGLIA TINTERO Luoghi di residenza attuale



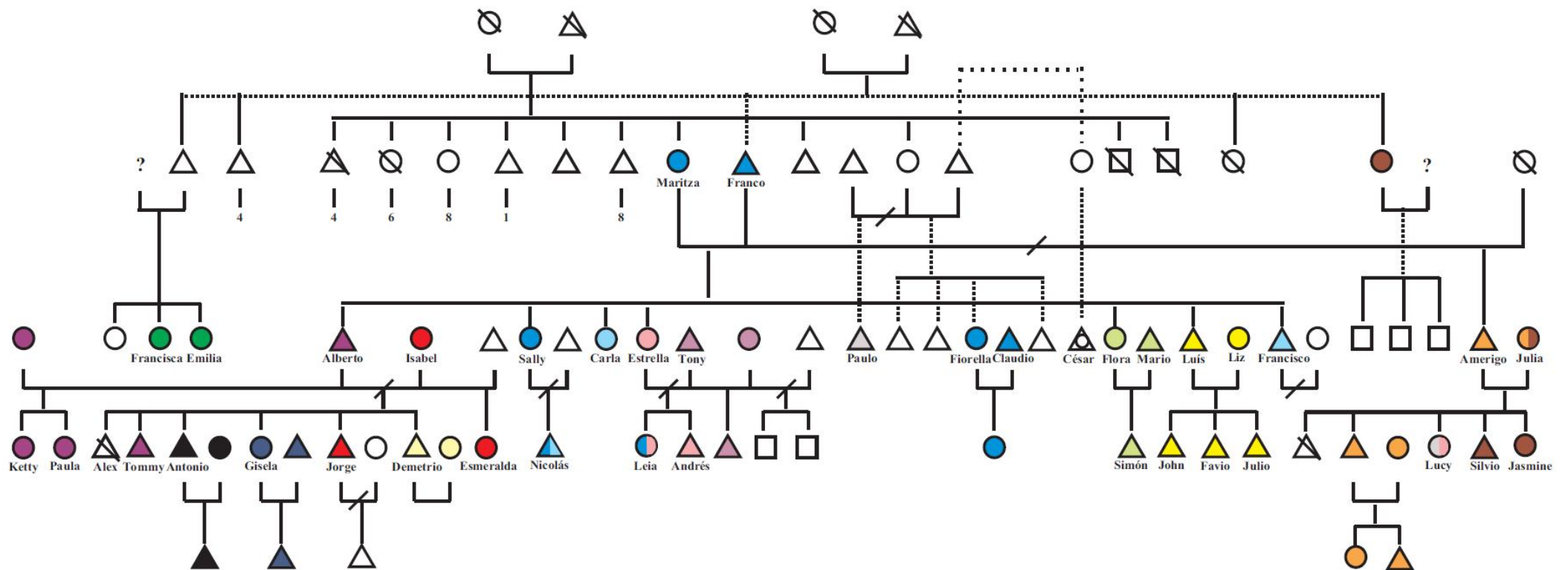
## Legenda:

	Argentina		Milano (Italia)
	Brasile		Trujillo (Perù)
	Ecuador		Villaggio nella regione di Ayacucho (Perù)
	Lima (Perù)		

Per le persone decedute si indica il luogo di residenza negli ultimi anni di vita.

La presenza di più colori per un unico individuo indica una residenza alternata tra due luoghi.

# DIAGRAMMA DI PARENTELA DELLA FAMIGLIA TINTERO Coabitazioni



## Legenda:

Le persone accomunate dallo stesso colore coabitano.

La presenza di più colori per un unico individuo indica coabitazioni alternate.



Il bianco indica coloro di cui non conosco la situazione abitativa.



Il grigio indica coloro che non vivono con parenti presenti nel grafico.

# MAPPE DI RIFERIMENTO

## CARTINA GEOPOLITICA DEL PERÙ



Fonte: <http://digilander.libero.it/missione.huariperu.htm>

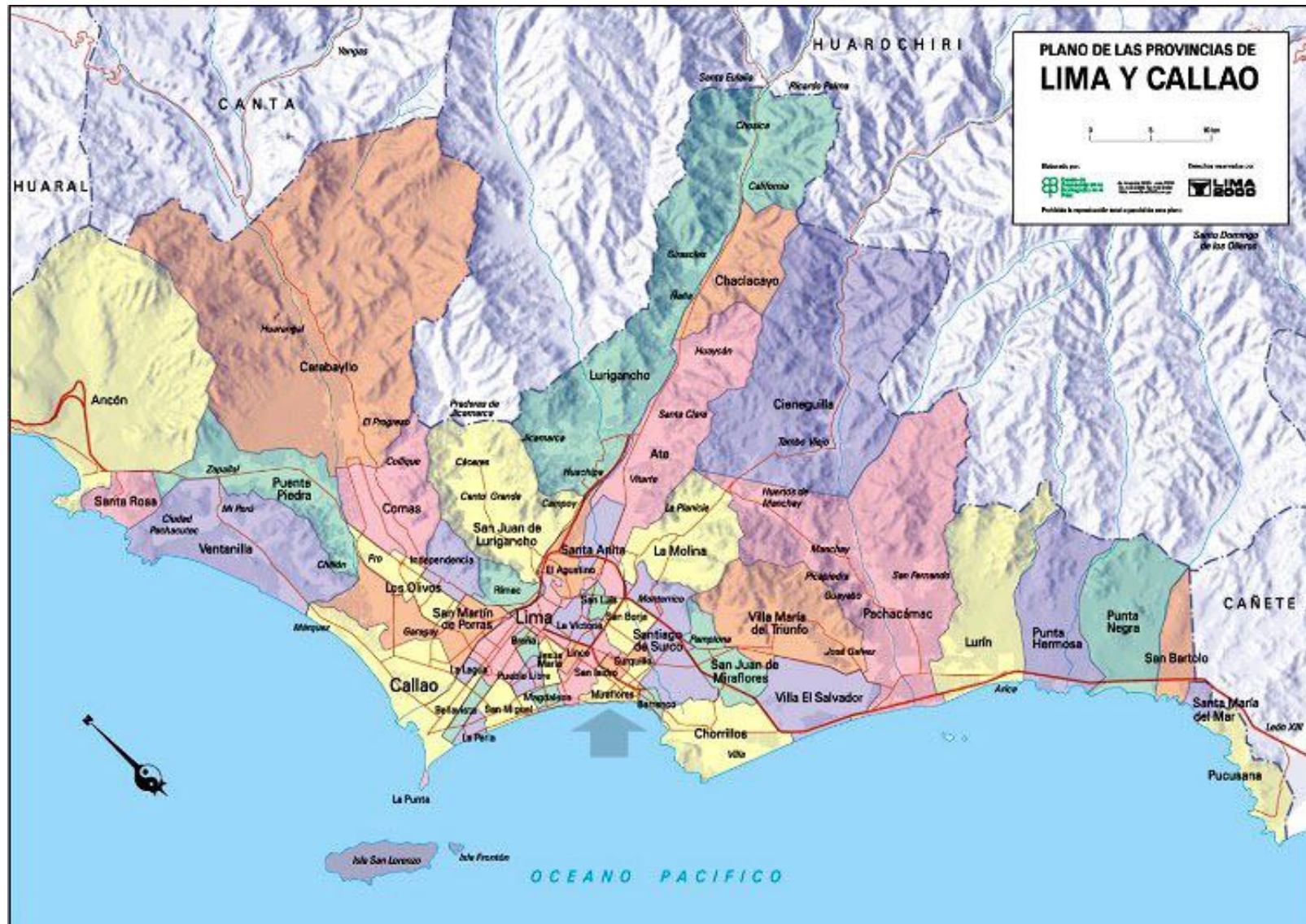


## CARTINA GEOFISICA DEL PERÙ



Fonte: [http://www.voyagesphotosmanu.com/cartina\\_geografica\\_peru.html](http://www.voyagesphotosmanu.com/cartina_geografica_peru.html)

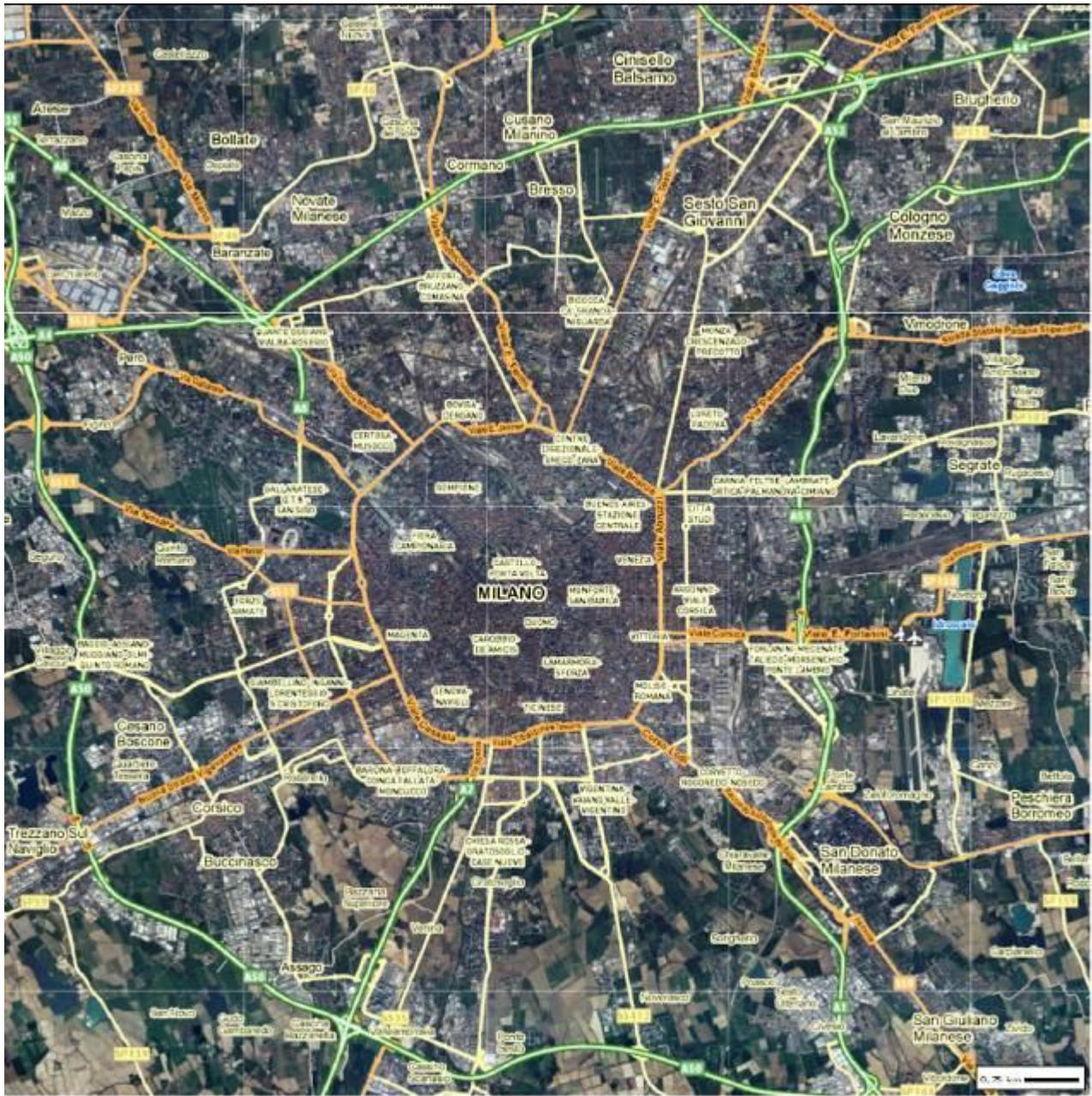
## MAPPA DI LIMA



Fonte: [http://elsol.idiomasperu.com/mapas/mapa\\_lima.jpg](http://elsol.idiomasperu.com/mapas/mapa_lima.jpg)



## MAPPA DI MILANO



Fonte: <http://maps.google.it/maps?hl=it&tab=ll>

# CAPITOLO 1

## MOTIVAZIONI DELLA MIGRAZIONE: ASPIRAZIONI E DESIDERIO DI *PROGRESAR*

In questo capitolo argenterò temi diversi, ma strettamente legati fra loro. L'indagine delle ragioni che spingono a migrare fa emergere molte questioni che introduco in questo capitolo e che riprenderò nel corso dei successivi. Le circostanze che portano le persone a migrare sono complesse e molte sono le teorie che cercano di spiegarle.<sup>1</sup> Tra queste troviamo: la teoria dei *push-pull factors*, che analizza i fattori di attrazione del Paese di destinazione e i fattori di spinta del Paese di provenienza e che, se applicata in maniera rigida, può cadere in valutazioni deterministe; la teoria neo-classica, che valorizza la scelta dell'individuo sulla base della valutazione del rapporto fra costi e benefici e che rischia di perdere lo sguardo sulle dinamiche strutturali dei sistemi locali e globali; la teoria dei micro-macro sistemi, che tenta di conciliare i due precedenti approcci tenendo in considerazione "micro-fattori biografici, psicologici e culturali e macro-fattori istituzionali" (Coin, 2004, p. 16), creando però in questo modo una netta suddivisione fra fattori individuali e strutturali, laddove questi sono invece strettamente intrecciati. Le variabili da considerare, infatti, sono molteplici: materiali, economiche, familiari, ma anche legate al genere, alla sessualità, all'etnicità, all'instabilità politica o al desiderio di modernità, di educazione o di libertà (Safa, 1975 in Paerregaard, 2008).

A partire dalle testimonianze e dai dati raccolti, cercherò quindi di presentare gli intrecci fra spinte alla migrazione internazionale nel contesto della globalizzazione, assetto economico-sociale del Perù e dell'Italia (che approfondirò anche nel secondo capitolo che tratta la questione del lavoro) e costruzioni sociali dei generi e delle sessualità. Propongo inizialmente una presentazione cronologica per mettere in luce i legami fra luoghi ed esperienze individuali, stabilendo una relazione importante fra i processi migratori interni in Perù e quelli internazionali. Non è possibile inoltre scrivere a proposito delle motivazioni delle migrazioni senza riferirsi anche al ruolo che la percezione soggettiva di queste dinamiche e l'immaginazione hanno nella costruzione

---

<sup>1</sup> Cfr. Brettell e Hollifield (2000); Chant (1992).



del soggetto e delle sue prospettive per il futuro. In sintesi mi ispiro, tra le altre, all'antropologa Paerregaard (2008) che afferma:

“Dobbiamo comprendere la migrazione come multi-direzionata con molteplici movimenti nel tempo in un processo esteso di movimenti che potrebbero prendere molte direzioni e continuare nel tempo, addirittura attraverso varie generazioni. [...] Piuttosto che ridurre i fattori determinanti della migrazione alle condizioni strutturali (che siano fattori economici o demografici) o alle scelte individuali, le cause del coinvolgimento transnazionale dovrebbero essere indagate in diversi ambiti della vita sociale, ivi incluse le traiettorie personali dei/delle migranti e le storie familiari ed etniche.”<sup>2</sup> (pp. 181-182).

### **Gli anni Ottanta: la crisi politica ed economica in Perù e la fuga delle classi medie**

La migrazione imponente dal Perù verso l'Italia inizia negli anni '80. In quel periodo una forte crisi economica e politica in Perù, il fallimento delle riforme del governo nazionalista del Generale Velasco Alvarado degli anni Settanta<sup>3</sup>, la diffusa povertà e le disuguaglianze sociali nel Paese, portano a una radicalizzazione dello scontro politico con il ricorso alla lotta armata da parte di movimenti clandestini rivoluzionari marxisti, quali Sendero Luminoso e Movimiento Revolucionario Tupac Amaru<sup>4</sup>. In questa fase si realizza un duplice movimento migratorio. Persone principalmente di classe media, che si vedono ridotte le possibilità di lavoro nel proprio Paese, decidono di migrare, avendo le risorse economiche per affrontarne i costi<sup>5</sup>. La maggior parte sono persone residenti nella capitale, Lima. Nello stesso periodo, le violenze che si susseguono nel resto del Paese spingono un numero molto elevato di persone a lasciare le proprie case e le proprie terre nelle Ande centrali del Perù per riparare a Lima. La migrazione dalle varie

---

<sup>2</sup> “We need to understand migration as multi-directed with multiple time movements in an extended process of movements that may take many directions and can continue over time, even over several generations. [...] Rather than reducing the determinants of migration to structural conditions (whether economic or demographic factors) or individual decision making, the causes of transnational engagement should be searched for in different realms of social life, including migrants' personal trajectory as well as family and ethnic history.”

<sup>3</sup> 1968-1975.

<sup>4</sup> Il Partito Comunista del Perù Sendero Luminoso, di ispirazione maoista, viene fondato nel 1970 da Abimael Guzmán e nel 1980 entra in clandestinità; per approfondimenti cfr. Degregori (1990). Il MRTA nasce nel 1984 e si ispira alla rivoluzione cubana del 1959. Per un approccio alla storia sociale del Perù cfr. Starn, Degregori e Kirk (2005); Klarén (2000); Contreras e Cueto (2000).

<sup>5</sup> Fino al 1992 per i/le peruviani/e non era necessario il visto per entrare in Italia e fermarvi per tre mesi come turisti/e.

province del Paese verso la capitale era cominciata da qualche decennio e le sue ragioni si possono rintracciare nella povertà diffusa delle regioni andine rurali del Perù e nella struttura fortemente centralizzata del Paese, dove la maggior parte dei servizi, delle istituzioni e delle attività economiche si concentra a Lima.

La capitale del Perù è oggi una megalopoli con quasi otto milioni di abitanti<sup>6</sup> e si estende per una superficie di circa 2700 km quadrati, dalla costa sull'oceano Pacifico fino alle pendici delle Ande. Collocata nel centro del Paese, è il nodo principale della politica e dell'economia peruviana. Nonostante la presenza di numerose altre città di medie e grandi dimensioni, è a Lima che la maggior parte delle attività e dei servizi si concentrano, insieme a quasi un terzo della popolazione totale del Perù<sup>7</sup>. Non lontana dall'equatore, è caratterizzata da un clima umido e temperato d'inverno (giugno-settembre), caldo e umido d'estate (dicembre-marzo). Dagli anni Ottanta a oggi la popolazione urbana è aumentata in Perù del dieci per cento<sup>8</sup>. Dalla metà del Novecento moltissime persone si sono trasferite dalle aree rurali verso i centri urbani e in particolare verso Lima, anche attraverso occupazioni (*invasiones*) organizzate di terreni<sup>9</sup>, spesso situati nelle zone periferiche, meno servite e a ridosso dei *cerros*, colline di roccia desertica che circondano la città di Lima. Organizzazioni clandestine offrono il supporto necessario a compiere lo spostamento e la prima installazione, fornendo gli allacciamenti alle condutture di luce, acqua e gas. In altri casi gruppi di persone provenienti dalla stessa zona si auto-organizzano per occupare un terreno e vivono i primi anni senza alcun servizio di base o infrastruttura. Tali insediamenti hanno preso inizialmente il nome di *barriadas* [borgate] (da *barrio* = quartiere) e i loro abitanti *pobladores* (lett: popolatori). Dagli anni Sessanta a oggi i vari governi locali e nazionali si sono interessati alle *barriadas* e alla loro popolazione, talvolta elaborando programmi di pianificazione urbanistica, talaltra solo alla ricerca di un bacino di elettori. Con il susseguirsi dei programmi istituiti, i nomi delle *barriadas* sono cambiati: *asientamientos humanos*, *pueblos jóvenes*, *poblaciones*<sup>10</sup> (Pastorelli, 2006). Una volta insediati, i nuovi abitanti cominciano a sistemare le case e il nuovo quartiere, che spesso

---

<sup>6</sup> Censimento nazionale Perù 2007, INEI (2007), [www.inei.gob.pe](http://www.inei.gob.pe).

<sup>7</sup> La popolazione totale del Perù consta di circa 28,5 milioni di persone (dati censimento 2007).

<sup>8</sup> Fonte dati INEI, [www.inei.gob.pe](http://www.inei.gob.pe).

<sup>9</sup> Per alcuni studi sulle migrazioni interne in Perù cfr.: Ødegaard (2006); Fao (2005); Skar (2003); Radcliffe (1992).

<sup>10</sup> Trad: insediamenti umani, neovillaggi, popolazioni/popolamenti.

prende il nome dal giorno dell'occupazione<sup>11</sup>. Si punta a costruire infrastrutture comuni, come strade, scalinate e muretti di protezione contro l'erosione della roccia, ambulatori medici, scuole; vengono rinforzate le strutture delle abitazioni trasformandole da baracche in plastica e lamiera a strutture in muratura<sup>12</sup>. Concause di questo processo di urbanizzazione sono la ricerca di condizioni di vita migliori e di redditi più elevati, di maggiori sicurezze in relazione alla vicinanza delle infrastrutture medico-sanitarie ed educative e il fallimento della riforma agraria del governo Velasco Alvarado, che pur avendo distribuito la terra ai contadini, non ha dato modo di sostenere i costi della produzione agricola. A Lima coesistono *barriadas* più antiche e più recenti, alcune con infrastrutture solide, altre molto precarie, accanto a quartieri con caratteristiche molto diverse fra loro, basate su un differente tenore economico dei suoi abitanti: quartieri molti ricchi e quartieri molto poveri sono situati a poca distanza e questo acuisce le tensioni sociali. Lima infatti è una città con molti volti e con una enorme mescolanza di popolazione per quanto riguarda le classi sociali, i tratti somatici, le zone di origine, l'accesso all'educazione, la speranza di vita.<sup>13</sup> Il tasso di microcriminalità è elevato e la città è da molte/i percepita come pericolosa.<sup>14</sup>

Tra le donne con cui ho parlato a Milano alcune sono giunte in Italia negli anni Ottanta. Prevalentemente sono donne di classe media che a Milano, dopo aver affrontato alcuni anni di difficile inserimento, sono riuscite a far riconoscere i propri titoli di studio e a proseguire la formazione collocandosi in settori lavorativi quali quello della mediazione culturale, dell'assistenza infermieristica o dell'insegnamento della lingua spagnola. Alcune di loro hanno nominato i problemi politici come una delle motivazioni che le ha spinte a lasciare il Paese. Per esempio Tania, cinquantenne di Lima, era giornalista e, con l'insediamento di Fujimori e del suo regime dittatoriale<sup>15</sup>, ha cominciato a sentirsi limitata nelle sue possibilità di espressione. Ha deciso quindi di

---

<sup>11</sup> Per un esempio si veda il lavoro di Bramani (2008) sull'Asientamento Humano 11 di Luglio.

<sup>12</sup> Per uno studio etnografico e uno socio-storico realizzati in insediamenti della periferia di Lima cfr. rispettivamente Bramani (2008) e Pastorelli (2006). Si veda inoltre Hernández Nova (2008).

<sup>13</sup> Nel prossimo capitolo presenterò alcuni lavori sul ruolo delle donne delle classi basse nelle occupazioni di terreni e nel miglioramento dei quartieri, per metterle in relazione con la costruzione dell'identità femminile.

<sup>14</sup> La categoria di pericolo è emersa ripetutamente nel corso della ricerca, ma non posso qui approfondirla.

<sup>15</sup> Alberto Fujimori viene eletto presidente del Perù nel 1990 e avvia una severa politica economica di austerità e una campagna militare contro i movimenti rivoluzionari. Nel 1992 compie un *autogolpe*, un colpo di Stato con cui sospende la Costituzione e chiude il Congresso (Parlamento) in nome dell'"emergenza terrorismo". Nel 1995 sarà rieletto presidente, finché nel 2000 il suo governo cade a seguito dello svelamento di casi di grave corruzione agiti da lui e dai suoi collaboratori.

migrare e la scelta è ricaduta sull'Italia, dato che il marito è di origini italiane. Vi erano dunque possibili contatti familiari per inserirsi nella nuova realtà e agevolazioni grazie alla cittadinanza italiana del marito e alla sua conoscenza della lingua. Sandra Karam, quarantenne proveniente da Lima da una famiglia di classe media benestante, con una buona formazione professionale, è arrivata nei primi anni Novanta e dopo un lungo percorso è riuscita a lavorare come mediatrice culturale in alcuni ospedali milanesi.

### **Gli anni Novanta: la povertà e l'emigrazione delle classi medio-basse**

Nella seconda metà degli anni Ottanta in Perù il conflitto fra i movimenti rivoluzionari marxisti e l'esercito statale si sposta dalle aree delle Ande centrali (gli scontri si erano concentrati soprattutto nel dipartimento di Ayacucho) alla capitale e all'inizio degli anni Novanta la crisi economica è ormai gravissima. Un'epidemia di colera infetta 250000 persone e ne uccide 2500. Il governo Fujimori attua una stretta autoritaria e l'inflazione raggiunge livelli impensati (7650% nel 1990 – Contreras y Cueto, 2000; Klarén, 2000): è il cosiddetto Fujishock. La migrazione verso l'estero è ora una scelta necessaria per moltissime/i che altrimenti rischiano la fame e non vedono alcuna possibilità di crescita per sé e per i/le propri/e figli/e.

La migrazione verso l'Italia che si ha dagli anni Novanta vede questa volta come protagoniste soprattutto le classi popolari e si avvale del sapere migratorio accumulato dalle generazioni precedenti attraverso le migrazioni interne. Secondo l'antropologa Tamagno (2003), la migrazione interna, prima verso le cittadine minori poi verso Lima, ha già predisposto alla mobilità attraverso la costituzione di reti di supporto, con lo scopo di attivare processi di cambiamento sociale e culturale. Questi meccanismi vengono replicati nelle migrazioni transnazionali, per questa ragione Tamagno parla di *cultura de la movilidad* [cultura della mobilità], considerandola un capitale sociale attraverso cui i/le migranti effettuano il mutamento di classe sociale e promuovono lo sviluppo del Paese di origine. Wilson (in Brettell, 2000) parla di "network-mediated migration" [migrazioni mediate dai network]: "i network possono auto-perpetuare la

migrazione perché ‘ogni atto di migrazione crea esso stesso la struttura sociale necessaria a sostenerlo.’<sup>16</sup> (p. 107).

I diagrammi di parentela della famiglia Tintero, nei quali ho evidenziato gli spostamenti migratori nel corso delle generazioni, confermano la presenza di questo processo. Dunque le reti di supporto stabilite durante i processi di migrazione verso Lima e la conoscenza dei meccanismi da attuare per poter realizzare una migrazione sono un bagaglio di saperi che viene utilizzato anche quando ci si trova a immaginare e intraprendere un percorso di migrazione transnazionale. Secondo Tamagno la migrazione è concepita come opzione produttrice di cambiamento e crescita nel percorso di vita individuale e collettivo. Se ad esempio i genitori erano migrati dalle Ande a Lima, hanno trasmesso ai/alle figli/e un’etica del “duro lavoro” e hanno mostrato come questa, unita alla migrazione in un luogo che può offrire migliori opportunità, sia la chiave per il cambiamento.<sup>17</sup> Questa volta però le opportunità vanno cercate altrove, in Paesi più ricchi del Perù in America Latina, in America del nord, in Europa o in Giappone. È questo che Tamagno chiama *cultura de la movilidad*, riferendosi a risorse simboliche e materiali. La storica Hernández (2006) interpreta in questo senso il migrare come una ripetizione di comportamenti già tracciati senza però “ridurlo a un qualcosa privo di diversità” (p. 122).

Tramite una mediatrice culturale peruviana che vive e lavora a Torino, ho conosciuto Silvia e María, peruviane che vivono a Milano. Il contatto fra loro è di tipo istituzionale e politico: tutte e tre collaborano con alcune istituzioni peruviane. Sono arrivate negli anni Novanta per lavorare e aiutare la famiglia. Silvia e María sono sposate e sono state le prime della loro famiglia a venire a Milano, le pioniere della migrazione. Come molte altre donne immigrate, hanno cominciato a lavorare come domestiche e badanti “fisse”<sup>18</sup>. Le necessità economiche le hanno spinte a partire, con il beneplacito dei mariti, che le hanno raggiunte successivamente. Entrambe hanno sofferto molto i primi anni qui: la convivenza stretta con le famiglie per cui si lavora, che comporta orari di lavoro lunghissimi, riduzione degli spazi e dei tempi privati e l’inserimento in abitudini domestiche e culinarie molto diverse da quelle note, costituisce fonte di disagio

---

<sup>16</sup> “networks can become self-perpetuating to migration because ‘each act of migration itself creates the social structure needed to sustain it.’”

<sup>17</sup> Si vedano approfondimenti sul lavoro nel secondo capitolo.

<sup>18</sup> “Fissa”: termine usato da molte migranti per indicare il lavoro domestico con convivenza con la persona e/o la famiglia assistita.

notevole. Sebbene il lavoro “fisso” offra una soluzione interessante per chi è giunta da poco in Italia in quanto risolve il problema della ricerca e del pagamento dell'alloggio e del vitto, porta anche a un confronto ravvicinato con usanze quotidiane a cui non si è abituate aumentando così il senso di lontananza dalle proprie abitudini (Baldisserri, 2003; Campani, 2000). Chi con il tempo riesce a stabilirsi in uno spazio proprio, un appartamento in affitto, magari in condivisione con altri/e parenti o conoscenti, ristabilisce gli ambiti per mettere in atto pratiche domestiche capaci di rincuorare se stessa e altre/i compaesane/i. Nei racconti di queste donne i primi anni sono ricordati con dolore e sofferenza, per la solitudine e l'aver dovuto imparare a muoversi in un contesto molto diverso senza intermediari/e di fiducia. Chi arriva qui oggi, invece, spesso si inserisce in nuclei familiari peruviani già presenti, accede a reti stabili di attività culturali, religiose, commerciali peruviane e latinoamericane che consentono di insediarsi a Milano con più gradualità, senza dover interrompere le proprie abitudini<sup>19</sup>. Oggi Silvia e María hanno migliorato la propria situazione: vivono in un appartamento in affitto, ognuna con il proprio marito e i figli, hanno un lavoro stabile come operaie nel settore delle pulizie, e sono attive nell'associazionismo peruviano sul territorio milanese. Entrambe lottano per il miglioramento delle condizioni di vita dei/delle migranti, facendo pressioni sia sul governo peruviano, sia nella società italiana con ruoli di rappresentanti sindacali: sanno che, se non ci si organizza da sé, nulla viene regalato.

### **Anni Duemila: i cambiamenti nella realtà peruviana e il desiderio di conoscere**

Dal 2000, dopo la caduta del governo Fujimori incriminato per corruzione e crimini di odio verso la popolazione durante gli anni della dittatura, il Perù avvia una lenta ripresa economica in cui deve affrontare il risanamento del Paese e la riconciliazione sociale. Secondo l'inchiesta pubblicata dalla Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) nel 2003, tra il 1980 e il 2000 sono morte o scomparse in Perù più di 69000 persone<sup>20</sup>. Le disparità economiche sono fortissime e connesse a discriminazioni etniche e somatiche. Queste ultime sono legate alla storia coloniale del Perù. La popolazione

---

<sup>19</sup> Per alcuni esempi si veda il secondo capitolo.

<sup>20</sup> A tutt'oggi si continuano a scoprire fosse comuni. Il governo ha promesso risarcimenti, sepolture degne e programmi di risanamento, che però faticano a essere attuati. Per approfondimenti cfr.: [www.cverdad.org.pe](http://www.cverdad.org.pe); *Para que no se repita...* video realizzato da Instituto de Defensa Legal (IDL) di Lima; Rossell, Villar e Cossio (2008).

discendente da europei ha tutt'ora in mano le più grandi ricchezze nel Paese e gode di un elevato status sociale, approssimato poi dai meticci urbanizzati, discendenti di nativi ed europei. Le popolazioni discendenti dai nativi, andini e della *selva*, sono state fortemente discriminate, insieme ai discendenti dei molti schiavi africani importati in Perù nei secoli XVIII e XIX, oggi residenti soprattutto lungo la costa sud del Paese e a Lima.<sup>21</sup>

Se negli studi realizzati negli anni Novanta le motivazioni alla base della migrazione che emergono come prioritarie sono di tipo economico e politico<sup>22</sup>, tra le persone da me contattate, in particolare tra quelle giunte più di recente negli anni Duemila, si delinea un fenomeno parzialmente differente probabilmente collegato ai cambiamenti in Perù. Il lavoro continua a essere per molte la prima ragione dello spostamento, soprattutto per donne sopra i quarant'anni, ma per donne di classe media e per le più giovani, anche di classe medio-bassa, vi sono spesso altri motivi. Il lavoro è quasi sempre la prima ragione a essere nominata, ma, approfondendo le conversazioni, spesso ne emergono altre. Riporto alcune risposte che ho raccolto per presentare questioni che poi analizzerò.

Per donne di classe medio-alta mi pare che la motivazione della migrazione, quando non dettata da ragioni politiche, sia soprattutto legata a ragioni familiari. Doris è venuta in Italia per ricongiungersi al marito:

“Lui, quando stavamo ancora in Perù, ha conosciuto una persona che stava qua e così ha fatto questa scelta, anche se io non la condividevo, perché avevamo già i figli, eravamo sposati da sei anni... Inoltre a me andava tutto bene, avevo un lavoro molto buono, un bel lavoro, guadagnavo molto bene. [...] Mio marito tornava da noi ogni due, tre anni, non molto spesso e questo era già difficile, come coppia. Allora ho pensato: ‘Devo lasciare tutto ma riuscirò comunque a fare qualcosa’.” (Laforgia e Ferloni, 2008, pp. 99-100).

---

<sup>21</sup> Paerregaard (2008) crea una classificazione demografica di quattro categorie che intreccia lo status economico e quello dell'identità etnica: le classi dominanti sono costituite da discendenti di europei (classe alta urbana) e di meticci (classe media urbana), le classi dominate sono costituite da discendenti di nativi delle Ande e della *selva* (classe bassa e molto bassa, rurale), discendenti di nativi urbanizzati nelle periferie (*cholos*, classe lavoratrice urbana), minoranze etniche come gli afroperuviani o asiatici. Tratterò alcuni aspetti di questo tema nel quinto capitolo. Per approfondire cfr. Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (2004); Wade (2008a, 2008b); Weismantel (2001).

<sup>22</sup> “In Perù le migrazioni hanno come causa la precarietà economica, l'esclusione sociale dei gruppi andini, il centralismo, la povertà e la disoccupazione legate alle immagini e aspettative di ‘progresso’ che le popolazioni hanno come capitale simbolico, e che sono importanti nei processi di sviluppo.” (Tamagno, 2003, p. 7).

Così Doris è venuta in Italia per riunirsi al marito, insieme ai figli, ma ha dovuto sacrificare molto della sua vita professionale, dato che, per le difficoltà connesse all'accesso degli stranieri nel mercato del lavoro italiano, non è riuscita a trovare un'occupazione simile a quella che aveva a Lima.

Alejandra è una donna eterosessuale di 48 anni di classe media. Aveva un buon lavoro a Lima e dal 2007 vive a Milano. Ha due figlie: la più grande ha 30 anni, lavora come medico a Lima e vive con il marito nella casa di famiglia in un quartiere centrale della città; la più piccola ha 17 anni ed è venuta in Italia con la madre, dove sta proseguendo gli studi superiori. Ecco come Alejandra mi spiega le ragioni della sua presenza a Milano:

“Io sono arrivata qua in una strana maniera. Io sono arrivata veramente per lavoro, ossia, non per cercare lavoro... io lavoravo in Perù in una banca e abbiamo fatto un progetto per una ricerca sui peruviani che sono qua [a Milano] e che hanno la famiglia là [in Perù]. [...] Veramente tutto ha cominciato perché io avevo un fidanzato italiano... okay... cominciamo a parlare...: mio padre era italiano e io avevo questa idea che volevo capire chi sono gli italiani. Io solamente conoscevo mio padre però non ero mai stata qua. Era un po' una parte di me che non conoscevo e che volevo conoscere. Io tutta la mia vita sempre ho vissuto in America, ho vissuto in Perù, in Bolivia, in Costa Rica, ma sempre era la stessa cultura. Era la parte mia, però la parte italiana de mi sangre [del mio sangue] non la conoscevo e volevo capire com'era. Quindi la mia ricerca erano due: una ricerca lavorativa, uno studio di mercato fatto per questa regione, e l'altra era personale, era la mia famiglia e anche l'amore, no?!, un poco questa era la mescolanza.”<sup>23</sup>.

Questo è dunque il caso di una donna che non ha migrato per necessità economiche, ma che ha colto l'occasione di un lavoro all'estero per conoscere una parte della sua storia familiare e per capire meglio la società di provenienza del suo fidanzato. È interessante notare come l'occasione di questo lavoro sia strettamente connessa alla massiccia migrazione di peruviane/i in Italia e in particolare a Milano, infatti Alejandra svolgeva una ricerca socio-economica per conto di una impresa che in seguito ha aperto a Milano un ufficio specificamente dedicato al *target* latinoamericano. Questo

---

<sup>23</sup> Intervista, Milano, 19 giugno 2009, sottolineature mie.



progetto costituisce un esempio interessante di come la migrazione transnazionale inneschi processi economici transnazionali anche al di là delle rimesse (Caselli, 2009).

La relazione con il fidanzato dell'epoca è terminata, ma Alejandra, entusiasta della sua situazione lavorativa in Italia, ha deciso di restare a Milano e ha fatto venire la figlia minore. Come nel caso di Alejandra, il desiderio di conoscere è stato manifestato anche da altre interlocutrici. Nel volume *Salamelle e kebab. Incontri di culture in una provincia lombarda*, Laforgia e Ferloni (2008) hanno raccolto numerose interviste a immigrate/i nella provincia di Varese. Sono venuta a conoscenza di questo volume perché una donna che ho conosciuto a Lima aveva vissuto molti anni tra Varese e Milano e aveva partecipato a questo progetto raccontando la sua storia. Nilza è stata una interlocutrice importante durante e dopo la mia permanenza a Lima. Ecco alcuni stralci della sua vicenda, relativi alla ragione del suo viaggio verso Milano:

“Io sono partita dal Perù il 29 agosto del 1999. Sono venuta per il fatto di conoscere l'Italia. Ne avevo sentito parlare da una mia cugina e mi ha un po' incuriosito. La prima ragione è stata questa. La seconda era migliorare la mia situazione economica, che è una cosa essenziale. Quindi ho deciso di venire. Io stavo già studiando in Perù la lingua inglese e il giapponese, però c'è stata questa possibilità di venire in Italia e allora ho detto: ‘Vado!’. Ecco perché sono qui. Questa mia cugina era già qui e mi raccontava; poi ho avuto altre informazioni da altre persone che erano qui: suoi parenti, che ogni tanto tornavano in Perù e ci raccontavano. C'era una signora che, dopo essere stata in Italia per quattro anni aveva aperto un panificio e parlando con lei mi ha raccontato le sue vicende. Lei è stata qui qualche anno, ha risparmiato un po' e poi è ritornata in Perù. Abitava vicino a casa mia. Io mi sono molto incuriosita: a me piace conoscere i Paesi. [...] Mi piace molto comunicare con le persone lontane e conoscere le loro usanze. [...] il mio sogno era questo: mettermi in regola in Italia, senza complicazioni, e riuscire a studiare, a realizzare i miei progetti.” (pp. 131-132, sottolineature mie).

Anche in questo caso la ragione principale del viaggio in Italia è il desiderio di conoscere, di studiare l'italiano, e di poterlo fare lavorando e mantenendosi. Nilza aveva già avuto esperienza di lavoro all'estero, in Giappone. Negli anni in Italia ha affrontato momenti duri, alla ricerca di un lavoro che le consentisse di avere del tempo libero per studiare e in attesa del permesso di soggiorno. È riuscita ad acquisire con successo la certificazione avanzata di conoscenza della lingua italiana. Da qualche anno è rientrata a

Lima, anche per stare vicino ai genitori ormai anziani, e ha cominciato a insegnare italiano. Dalla testimonianza di Nilza emerge chiaramente come i flussi di racconti di esperienze tra i due Paesi, trasmessi via telefono, internet e di persona da chi ha modo di spostarsi tra i due Paesi, contribuiscano a creare immaginari e a stabilire reti di relazioni su cui appoggiarsi in caso di bisogno.

### **Le proiezioni sull'Italia**

Ho conosciuto Nilza tramite Leia Tintero. Leia è la figlia di Estrella Tintero, una donna che ho conosciuto a Milano nella prima fase della mia ricerca: quando sono andata a Lima, Estrella ci ha messe in contatto. Leia all'epoca stava studiando italiano e Nilza era la sua insegnante e amica. Da subito si è stabilito un rapporto molto caloroso con Nilza che era entusiasta di poter riparlare dell'Italia con un'italiana. Un giorno mi ha chiesto di partecipare a una lezione di italiano nell'Istituto Eiger<sup>24</sup> dove stava insegnando, un centro di studi superiori, finanziato principalmente da fondazioni cattoliche canadesi e nordamericane tra cui il Rotary International, che fornisce corsi di formazione a basso costo per coloro che altrimenti sarebbero esclusi/e dal sistema educativo peruviano, in cui gli istituti di formazione di alta qualità sono per la maggior parte privati e molto costosi. Ho accolto l'invito con piacere, felice di poter offrire a Nilza qualcosa in cambio per il sostegno che lei mi aveva dato ed entusiasta di poter entrare in contatto con persone che studiano l'italiano, sapendo che molte lo fanno in preparazione alla migrazione. Ho chiesto più volte a Nilza se voleva che preparassi una lezione o che parlassi di qualcosa in particolare, ma la risposta è sempre stata che l'importante era la mia presenza in quanto italiana, che costituiva un'esperienza rara per le sue studentesse e studenti. Presento qui alcuni episodi interessanti di quella serata, perché mettono in luce aspetti molto rilevanti nel processo migratorio dal Perù all'Italia.

Il giorno 9 settembre 2009 alle 17.00, uno studente di Nilza mi viene a prendere a casa in auto e mi porta alla sede della scuola di italiano, nel quartiere di Comas, un quartiere popolare di Lima. Si tratta di un tragitto di un'ora e Nilza ha insistito tantissimo che non venissi sola, ma che mi facessi accompagnare per ragioni di sicurezza e di comodità.

---

<sup>24</sup> [www.eiger.org.pe](http://www.eiger.org.pe).

Arrivata all'Istituto Eiger vengo subito accolta da Nilza e accompagnata in classe. Sono molto imbarazzata per il ruolo che mi viene chiesto di rivestire e perché non ho una lezione preparata da esporre. Tuttavia di tutte le mie fantasie su come si sarebbe potuto svolgere l'incontro, nessuna aveva previsto quello che sarebbe accaduto. Sono stata accolta come un'ospite d'onore, come un'ambasciatrice dell'Italia. Tutte/i si sono alzate/i in piedi, rimanendo ai loro banchi e ci siamo presentati. Alla lavagna era stata appesa una bandiera italiana su cui era stato scritto il mio nome. Si è trattato per me di un accostamento straniente: non sono abituata in Italia a essere considerata una tipica rappresentante dell'italianità, anzi molto spesso vengono notati in me aspetti atipici stereotipicamente associati al mio essere "un po' straniera", per il mio nome, per il colore della mia pelle, spesso considerato troppo chiaro, per le usanze alimentari. Tuttavia in quel contesto non era certo il fatto di essere considerata italiana ed emanazione dell'Italia che mi stupisse particolarmente – si tratta di un fenomeno comune quando si va all'estero –, ma erano la nettezza, l'ufficialità e la convinta serietà di questa rappresentazione che mi colpivano. Subito dopo, la classe ha cantato con grande solennità l'inno nazionale italiano e successivamente quello peruviano, di cui mi hanno fornito il testo. L'incontro era stato aperto dunque come un confronto binazionale. Ho sentito che non potevo fare a meno di unirmi a tanta ufficialità, altrimenti avrei dato una impressione negativa ai loro occhi, perché potevo apparire irrispettosa verso le loro cortesie o irriverente nei confronti degli Stati di cui siamo cittadini, da loro celebrati con tanta importanza. Dovevo dimostrare di conoscere l'inno italiano e di cantarlo con orgoglio. Avevo già avuto modo di rendermi conto che il senso della patria in Perù è molto diverso da quello presente in Italia. Nel corso della conversazione che abbiamo avuto in seguito gliene ho parlato. Il 150° dell'Unità d'Italia, con la rivendicazione politica nei settori sociali di centro e di sinistra dell'italianità e dei suoi simboli, in *primis* la bandiera usata come stendardo nella cacciata del berlusconismo, era ancora di là da venire e l'uso di marcati simboli nazionali era considerato appannaggio delle destre, se non per brevi parentesi durante i mondiali di calcio o per contrastare spinte localiste separatiste quali quelle della Lega Nord. In Perù invece ho potuto osservare un patriottismo popolare molto diffuso e sentito, che veniva proiettato anche su di me, dando per scontato che anche l'italianità fosse vissuta allo stesso modo. Ne sono un esempio il logo dell'Istituto Eiger che si rifà espressamente alle identità nazionali,



e i nomi di molte università, che includono l'aggettivo *peruana*. In Perù non è infrequente la presenza, lungo le strade, sui muri o incise sulle pareti delle montagne, di scritte quali “Viva el Perú glorioso!” o “Viva Perú”.



Vista dall'alto della parete di una montagna intorno alla città di Cuzco.

Foto scattata dalla ricercatrice, settembre 2009.

In seguito ai due inni, il programma prevedeva la lettura da parte mia ad alta voce della preghiera cattolica del *Padre nostro*, in una versione in parte italiana e in parte spagnola. Dopo i due testi precedenti che marcavano le nostre diverse appartenenze, questo testo pareva essere stato scelto come simbolo di ciò che si suppone ci accomuni, la religione cattolica. Sebbene certamente in Italia vi sia una diffusa cultura cattolica e molte/i italiane/i siano cattolici, questo non è il mio caso, e mi sono cortesemente rifiutata di enunciare la preghiera, creando un po' di sconcerto. Ho cercato poi di offrire loro una rassegna sommaria delle diverse sensibilità religiose presenti in Italia, per spiegare il mio comportamento. Terminato questo rito introduttivo abbiamo iniziato a parlare raccontandoci qualcosa delle nostre storie personali. La maggior parte di loro, un gruppo di circa venticinque tra uomini e donne di età compresa tra i 20 e i 50 anni circa, sta studiando italiano perché pensa di andare a vivere in Italia. Molti hanno già parenti o amici in Italia. Un ragazzo di 18 anni, che sta studiando canto lirico e vorrebbe andare in Italia a perfezionarsi, ci offre l'ascolto di un brano da lui scritto e cantato in italiano. Chi non è intenzionata/o a partire desidera conoscere qualcosa di una realtà tanto lontana ma ormai tanto presente nella quotidianità di molte

persone in Perù, dato che moltissime/i hanno familiari o conoscenti emigrate/i in Italia. Mi raccontano le loro aspirazioni, le loro idee sull'Italia e come potrebbero vivere laggiù, il modo in cui se la immaginano e in cui non riescono ancora bene a immaginarsela. È su questo soprattutto che mi fanno domande: “Com'è l'Italia?”, “Come si vive laggiù?”, “Com'è la gente in Italia?”. Sono domande tanto ampie e generiche da un lato, quanto pregnanti dall'altro. Consapevole di non poter dare delle risposte univoche a tali quesiti, cerco di dare qualche spunto per una visione diversificata della realtà italiana e offro loro una presentazione generale di geografia fisica e sociale dell'Italia per poi concentrarmi sulla città di Milano. Mi rendo conto che, senza averlo preventivato, le/li metto in guardia rispetto alle difficoltà e alle possibili discriminazioni che potrebbero subire in Italia, cercando di smontare l'immagine di un luogo mitico dove tutto è semplice e ci si arricchisce facilmente. Pur non volendo smorzare i loro entusiasmi, dovuti anche alle reali possibilità di maggiori guadagni in Italia, soprattutto per lavoratrici e lavoratori nel settore dei servizi, provo a proporre loro qualche elemento di maggiore complessità. Conclusa questa parte formale dell'incontro, in cui io sono seduta in cattedra e loro ai banchi, ci spostiamo in un'altra aula dove hanno preparato un ricchissimo rinfresco con buffet di dolci fatti in casa. L'accoglienza e la gentilezza che mi dimostrano non fa che stupirmi. Mi presentano uno a uno i dolci preparati, tipici del Perù, e per concludere la serata e ringraziarmi mi offrono svariati omaggi di artigianato peruviano, per potermi ricordare di loro e del Perù una volta rientrata in Italia. Per fortuna anch'io ho portato un regalo per Nilza, la professoressa, e quello che posso offrire in cambio alle studentesse e studenti è di rimanere in contatto e disponibile ad accoglierli se e quando arriveranno a Milano, e con qualcuna accadrà che ci risentiremo.

L'incontro organizzato da Nilza è stato un'occasione interessantissima per conoscere le aspirazioni, i desideri, le motivazioni verso la migrazione e le paure di molte persone. Il meccanismo della presentazione delle somiglianze e differenze fra Paesi e i loro abitanti emerge come fondante della costruzione identitaria di sé e dell'altro, nonché come mezzo per conoscere e comprendere la realtà (Fabietti, 1995; Maher, 1994). Barth (1994) parla anche dei meccanismi di “auto attribuzione” e di “etero attribuzione”. La questione dell'identità nazionale e del patriottismo è emersa con forza e sarà approfondita nella prima parte del quinto capitolo. Così come durante l'incontro all'Istituto Eiger, molte altre interlocutrici hanno voluto sottolineare le somiglianze e le differenze che riscontrano fra Perù e Italia e in particolare fra Lima e Milano; ne

presento qui alcune escludendo quelle relative ai modelli di genere di cui parlerò nei prossimi capitoli.

“Appena arrivata a Milano ho notato un cambiamento, una realtà diversa, un Paese più sviluppato, [...] più tecnologico [...]. Ti posso dire questo: è differente, forse perché io vengo da una famiglia con una situazione economica media.<sup>25</sup> [...] Sono cresciuta con quest’idea di accontentarmi di quel pochino che mi davano e che per me era tutto, perché era dato con affetto. E allora, vedere questo benessere qua. Questo mi ha colpito tanto. Potrei dire che qua c’è troppo, davvero troppo! Vedevo i ragazzi che avevano computer, giochi, vestiti, scarpe e rimanevo un po’ stupita. Mi dicevo: ‘Mamma mia, qua hanno tutto!’. In Perù è diverso, anche per la situazione economica che non ti permette questo benessere. Però lo spreco non porta niente di buono, perché poi i ragazzi, quando hanno tutto, vogliono sempre di più e non si accontentano. [...] Ecco perché poi accadono queste cose che si vedono alla televisione, come il bullismo, per esempio [...]. Ma tante volte penso che ci sia anche una mancanza d’affetto. In Perù le cose sono diverse: di solito lavora il marito e la moglie sta a casa e lì di conseguenza i ragazzi hanno più affetto, sono più seguiti. Qua invece vedo che tutti e due i genitori lavorano e quindi i ragazzi restano a casa da soli.” (Intervista a Nilza, in Laforgia e Ferloni, 2008, pp. 135-140).

Le differenze principali che Nilza nomina sono il grado di modernità, di cui indicatori sono la tecnologia e il livello economico, dove il maggior benessere è connesso a un decadimento di valori nell’educazione dei figli, connesso anche alla mancanza di tempo da dedicare loro. Anche Mónica, donna di 49 anni che ha vissuto in Italia molti anni e ora è tornata a Lima, come Nilza ritiene che ai figli in Italia si dia troppo: “Voi avete vissuto due guerre. Finita la seconda guerra, le persone, che avevano sofferto molto, hanno provato a dargli tutto ai figli [...] e questi figli hanno imparato a ricevere, non a guadagnare”<sup>26</sup>. In queste testimonianze è presente una critica alla donna lavoratrice italiana che mostra un diverso modello ideale di rapporto madre-figli/e e di valori trasmessi nell’educazione della prole, che approfondirò nel terzo capitolo. Basti qui accennare al fatto che questo ideale di madre proiettato sulle peruviane contrasta

---

<sup>25</sup> La maggior parte delle peruviane con cui ho parlato si autodefinisce appartenente alla classe media, seppure fra loro ho potuto riscontrare disuguaglianze sociali rilevanti.

<sup>26</sup> Intervista, Lima, 10 settembre 2009.

con la diffusa realtà, fra migranti, di famiglie cosiddette “spezzate”, ovvero in cui madri emigrate lasciano i/le figli/e in Perù, almeno per qualche anno.

Rispetto al giudizio sulla città di Milano, a differenza di Nilza, Ana afferma: “Pensavo a una città molto moderna, un altro mondo, invece l’ho trovata come una città normale.”<sup>27</sup>, mettendo in luce la discrepanza fra le sue proiezioni e la realtà esperita. A questo proposito Alejandra sottolinea la differenza fra il venire in Italia per turismo, per un breve tempo, e venirci a vivere stabilmente: nel primo caso di solito si rimane impressionate dalle differenze e si ascrive l’Italia al “*primer mundo*”, più moderno, e il Perù al “*tercer mundo*”<sup>28</sup>; nel secondo caso sono le somiglianze che emergono. Queste proiezioni giocano un ruolo importante nei processi migratori. In Perù e nei racconti di molte migranti peruviane a Milano ho trovato conferma della presenza in Perù di una visione dell’Italia come Paese ricco e dai facili guadagni. Tale immagine diviene uno strumento di pressione sociale molto forte nei confronti di chi è migrata. Costei infatti viene immaginata in un contesto dove beni di consumo di lusso sono alla portata di tutte/i, arrivando a pretendere ingenti somme nelle rimesse o regali pregiati. Le emigrate devono dimostrare di aver trovato il successo e i parenti in Perù spesso mostrano un deciso innalzamento del tenore di vita. Queste proiezioni costituiscono per molte/i una spinta a partire, ma possono essere anche causa di disagi. Varie donne con cui ho parlato a Milano hanno riferito che all’inizio della loro permanenza in Italia non avevano la forza di raccontare alle/ai familiari la realtà delle loro sofferenze e sacrifici e per non deludere le aspettative di successo, come migranti e come madri, hanno cercato di soddisfare le richieste che venivano loro avanzate, alimentando così questo immaginario. Non solo, dunque, è venuto loro a mancare il supporto emotivo di qualcuno vicino a cui raccontare le proprie difficoltà, ma la famiglia è diventata ragione di ulteriore sacrificio. Questo fenomeno, se protratto nel tempo, può portare a grosse frizioni all’interno di una famiglia; ne sono un esempio i casi di figli/e che crescono con un certo benessere in Perù grazie alle rimesse, vengono poi, già adolescenti, fatti arrivare a Milano e si ritrovano in una realtà dove perdono posizioni nella gerarchia sociale, con conseguenti problemi nelle relazioni fra figli/e e genitori. Gli esempi qui riportati accennano a un quadro articolato di costruzioni identitarie fatte di pratiche

---

<sup>27</sup> Intervista, Milano, 15 aprile 2011.

<sup>28</sup> Espressioni utilizzate da Alejandra.

vissute e immaginate, di contrapposizioni e assimilazioni fra sé e l'Altro/a, ivi inclusa l'Altra in mezzo al sé, ovvero la migrante.

Riporto ora la descrizione di alcune pratiche comunicative fra individui attraverso cui si costruiscono le identità individuali e collettive. Alejandra mi parla di una differenza relativa alle dinamiche relazionali che sente molto da quando si è stabilita a Milano: “Io penso che noi [peruviane/i] siamo più solidali fra noi, parliamo di più, abbiamo la casa più aperta, per dire una metafora... è più facile fare un rapporto.”<sup>29</sup> Mónica riferisce un commento simile: “[In Italia] è facile trovare qualcuno per andare a mangiare la pizza, andare in discoteca, a prendere un caffè, ma il giorno che chiama qualcuno che ha bisogno... Le persone vogliono essere allegre e difficilmente si impicciano con una persona che ha dei problemi”<sup>30</sup>. Una differenza da me percepita sul campo a Lima, e di cui ho parlato con un'interlocutrice durante un'intervista, riguarda il modo di esprimere le emozioni durante le conversazioni tra conoscenti. Inizialmente a Lima non riuscivo a capire lo stato emotivo di molte interlocutrici, era come se mi aspettassi un ventaglio di reazioni che non arrivavano. Le persone mi sembravano impassibili di fronte a quello che dicevo o si dicevano fra loro. Mónica mi spiega come per lei questo fenomeno sia stato avvertito specularmente, ovvero le reazioni degli/delle italiani/e le parevano talmente eccessive da non poter valutare il reale grado di gioia o dolore provato da una persona: “Voi italiani avete un carattere un po' particolare: siete estremi nelle vostre reazioni. Se a un italiano dici: ‘Ma ti piace la musica?’, non ti dirà: ‘Sì’, ma: ‘Sì!, Certo!, Come no! Tantissimo!’. Chiedilo a un peruviano: ‘Uhm’. Se fa un suono, se emette un rumore è già tanto.”<sup>31</sup>. Riporto qui di seguito uno stralcio della nostra conversazione su questo tema:

Mónica: “Siccome è difficile vedere quanto soffre una persona, soprattutto se è italiana, perché tu non puoi, almeno io non posso, misurare la sofferenza di una persona che solo se il caffè non è buono dice: ‘Aahh! Portalo via! Mamma mia! Che schifo! Com'è cattivo! Aahh!!’. Io farei: ‘Ah. Terribile.’ Punto”.

Helen: “Ma lo sai che le prime settimane che ero qui [a Lima] dicevo: ‘Mamma mia... la gente qui non reagisce!’!”.

Mónica: “Per forza, per voi certo.”

---

<sup>29</sup> Intervista, Milano, 19 giugno 2009.

<sup>30</sup> Intervista, Lima, 10 settembre 2009.

<sup>31</sup> *Ibidem*.



Helen: “Cioè io dico una cosa, una battuta e loro: ‘Uhm’. E penso: ‘Oddio, forse dico cose sbagliate?...’. La gente non reagiva e io ero persa totalmente.”

Mónica: “In Italia la prima cosa che dici [quando incontri qualcuno che conosci] è: ‘Ciao!

Come stai? – ‘Bene, grazie, e tu? Che mi racconti di bello?’. Qui [a Lima invece]: ‘Hola’.

Già se ti dicono ‘Hola’ è tanto, cioè nessuno ti dice ‘E tu?’, te lo scordi.”

Helen: “E se dicono ‘Qué tal?’ non aspettano la risposta!”.

Mónica: “Oppure [ti dicono] ‘Allí’, ma che vuol dire ‘Allí’? ‘Qui’, ‘lì’, ‘là’, e allora? Ecco: come fai a comprendere, catturare quell’emozione che quella persona sta vivendo?”.

Ho trovato molto interessante questa conversazione perché ha fatto emergere i rispettivi vissuti di straniamento culturale dal punto di vista della comunicazione delle emozioni. Anche la persona presso cui ho abitato, dopo diverse settimane che ero a Lima, mi ha rivelato che il mio modo di esprimermi verbalmente e con i gesti le appariva molto enfatico e la induceva inizialmente a non fidarsi di me giacché le sembrava che io stessi recitando. Dopo averle spiegato che in Italia è molto comune un marcato uso dei gesti delle mani mentre si parla, ho notato un suo cambiamento nei miei confronti, una maggiore apertura.

### **Le giovani migranti negli anni Duemila**

Tutte le donne adulte con cui ho parlato a Milano i cui genitori in Perù erano di classe popolare hanno evidenziato il loro orgoglio nell’aver consentito una vecchiaia serena ai genitori, grazie alla migrazione e al lavoro in Italia, che hanno permesso di migliorare le abitazioni e di fornire un’educazione superiore, spesso universitaria, ai figli e alle figlie, tanto che oggi questi/e ultimi/e sono *profesionales*<sup>32</sup>. Queste giovani ragazze tra i 17 e i 25 anni accedono a Lima a un mondo del lavoro che è in lenta crescita, praticando professioni più valorizzate socialmente e più remunerate. Mentre i loro genitori erano spesso figli di migranti dalle Ande, loro si sentono limegne, sono meglio inserite nella società che sta cambiando, e stanno andando a modificare, meticcianandola (Amselle, 1999), quella classe media che prima era prettamente di discendenza europea. Molte ragazze comunque continuano a migrare e venire a Milano

---

<sup>32</sup> Con questo termine ci si riferisce a persone che hanno acquisito un sapere professionale attraverso studi specializzati avanzati, quali un corso di laurea. Poter definire un/a figlio/a “*profesional*” costituisce fonte di orgoglio.

per ragioni differenti da quelle delle madri. Certamente esse vengono qui per lavorare, spinte dai genitori e in primo luogo dalle madri, aspirando a redditi più alti e a una vita in un contesto urbano migliore di molte periferie di Lima. Tuttavia la ragione principale è il desiderio dei genitori di riunire la famiglia, di non vivere più separati.

Juana ha 24 anni ed è arrivata a Milano all'età di 19, nel 2006. È stata la madre a convincerla a venire in Italia: "Mi ha detto 'Cosa fai là?'. Stavo studiando là, però non studiavo una carriera, mi stavo preparando per l'università<sup>33</sup>, e poi mi ha detto 'Vieni qua e studi'."<sup>34</sup>. Proseguendo l'intervista Juana mi racconta che dai 17 anni aveva cominciato a frequentare un locale lesbico, alla ricerca di risposte su di sé. Crescendo aveva iniziato ad andare in discoteca di nascosto dalla famiglia. A 18 anni spesso tornava a casa la notte molto tardi: "Forse mia mamma ha visto che là mi comportavo male... e ha detto 'Meglio che vieni qua e stai con me'."<sup>35</sup>. La madre, pur non sapendo dove andasse la figlia, ha assunto il suo ruolo di educatrice e ha fatto i documenti per far venire la figlia a Milano. Juana qui ha da subito lavorato molto e seriamente come assistente per anziani e ora ha deciso di riprendere gli studi. Negli anni ha ormai affrontato la scoperta del suo lesbismo e frequenta i locali lesbici milanesi non appena ha una sera libera.

Leia Tintero è arrivata a Milano nel 2009, all'età di 25 anni. Sua madre e molte sorelle e fratelli della madre erano già in Italia. Ho conosciuto Leia durante la mia permanenza a Lima e abbiamo discusso molte volte del fatto che sua madre la volesse far venire in Italia per riunire la famiglia, perché sentiva la sua mancanza, avendo loro sempre avuto un rapporto di sostegno reciproco. La madre inoltre voleva poter continuare a vegliare sulla sua crescita di giovane donna e sulla sua condotta sessuale e affettiva (eterosessuale). A Lima Leia mi ha detto di non essere contenta all'idea di migrare: aveva ormai terminato gli studi in infermeria, grazie alle rimesse della madre e degli altri parenti emigrati, stava cominciando a lavorare come infermiera professionale con una certa soddisfazione, seppure non fosse semplice trovare un lavoro stabile. Inoltre abitava nella casa della madre che poteva gestire tutta per sé, essendo la madre e il fratello minore emigrati. Anche in questo caso, come per Juana, è stata la madre a

---

<sup>33</sup> Non era iscritta a un corso di laurea (in spagnolo: *carrera*), ma a corsi privati preparatori per l'accesso all'università.

<sup>34</sup> Intervista, Milano, 12 maggio 2011.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

insistere affinché venisse a Milano. Leia, seppure non molto contenta all'inizio, sta vivendo l'esperienza come un cammino personale di crescita.

Ana è di una generazione intermedia, oggi ha 32 anni ed è venuta in Italia dieci anni fa, nel 2001, sia per riunirsi alla famiglia, sia per ragioni economiche:

“In pratica è mia sorella che è stata la prima a venire in Italia. Lei ha 36 anni. Lei è venuta 15 anni fa. Lavorava qui e dopo 5 anni ha proposto a noi, che eravamo tutti là in Perù, di stare tutti qua insieme. [...] Mio padre aveva detto che ci mancava troppo mia sorella e che tornasse, ma lei diceva ‘Come faccio a tornare se là non c’è lavoro? Stiamo male’ e io dieci anni fa avevo 20 anni, mio fratello tipo 15. Lui doveva studiare ancora: ‘Come facciamo a mandarlo a studiare ancora se non abbiamo i soldi?...' e quindi, niente, abbiamo deciso di stare tutti insieme e quindi si è deciso 'sta cosa di vivere tutti qua. Praticamente è andata così, per stare tutti insieme in famiglia dato che là purtroppo allora non si stava bene’.<sup>36</sup>

In questi anni anche molti altri parenti di Ana, zii/e e cugini/e, sono venuti/e a stare a Milano. Oggi in totale sono una sessantina. Sembra dunque che per le giovani siano spesso le madri a decidere, dando la priorità al ristabilimento della convivenza del nucleo o rete familiare. Le prime partecipano ai processi migratori innescati in precedenza da altre familiari contribuendo, una volta cresciute, all'aumento degli ingressi economici della famiglia.

Parlando di giovani generazioni è necessario distinguere da quelle qui presentate le esperienze delle cosiddette “seconde generazioni”, ovvero delle ragazze figlie di straniere nate in Italia o arrivate qui molto piccole, che sono state cresciute e scolarizzate a Milano e per le quali l'italiano è una prima lingua. Si tratta di persone radicate sul territorio in maniera molto differente dalle loro coetanee immigrate dopo la scuola dell'obbligo. Non tratto qui questi casi che esulano dalla mia ricerca e meritano un lavoro approfondito a parte<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Intervista, Milano, 15 aprile 2011

<sup>37</sup> Ambrosini e Molina (2004).

## Sexual migration<sup>38</sup>

### *Il lesbismo come ragione per migrare e la diaspora queer*

Gianna, una donna lesbica di 39 anni, è a Milano da dieci anni. È cresciuta con la famiglia a Lima dove aveva un lavoro precario come commessa nel settore dell'abbigliamento. La sorella maggiore nel 1992 viene a Milano, lei invece nel 1996 decide di tentare la sorte e va in Cile, dove si inserisce molto rapidamente e trova un buon lavoro nel settore domestico. Tre anni dopo, la situazione economica in Cile comincia a essere meno prospera e la famiglia presso cui Gianna lavora è costretta a licenziarla. Gianna cerca inizialmente di restare in Cile, ma il lavoro che trova non la soddisfa. Decide quindi di tornare in Perù nella casa di famiglia. Tuttavia nel giro di sei mesi si organizza per spostarsi nuovamente, questa volta verso Milano, dove raggiunge la sorella:

“Perché non mi sono abituata più. Cioè sono stata tre anni in Cile e mi sono abituata a stare fuori, non volevo stare più con la mia famiglia, cioè non perché non voglio i miei genitori, però sei lì sempre a fare lo stesso lavoro, cosa facevo là?, mi annoiavo sinceramente. Ho detto ‘va be’, proviamo, non si sa mai’. Per quello son venuta qua. Più che altro per conoscere. Non è che avevo bisogno, che non avevo i soldi, che son disperata e devo andare in Italia a prendere soldi... semplicemente per conoscere... perché io essendo sola [*single* senza figli] potevo rimanere in Perù, lavoravo, guadagnavo, per me mi bastava, avevo la casa, loro anche non volevano che io [venissi qua], però io voglio conoscere. Son venuta più che altro per quello. [...] Vado in Italia e trovo la mia strada perché sono più libera”.<sup>39</sup>

Gianna dunque sceglie la migrazione, prima in Cile e poi in Italia, per conoscere una realtà diversa, per costruire un suo percorso di vita indipendente dalla famiglia, seppure abbia ottimi rapporti con i genitori, per intraprendere un cammino personale di scoperta di sé e di ciò che è altro da sé, una ricerca di indipendenza e di libertà. È rilevante anche

---

<sup>38</sup> Carrillo (2004). Povinelli and Chauncey (1999); Un settore degli studi su sessualità e migrazione riguarda i flussi di persone negli ambienti della prostituzione o del turismo sessuale. Non mi sono occupata di questo oggetto di ricerca, al quale è possibile applicare il concetto di *sexual migration*. Per approfondire cfr. Tabet (1989); Cantú (2002); Brennan (2005); Danna (2004); Agustín (2006).

<sup>39</sup> Intervista, Milano, 15 maggio 2011, sottolineature mie.

il fatto che Gianna finché aveva vissuto a Lima con la famiglia non aveva mai avuto relazioni erotiche con donne. È in Cile che Gianna vive la sua prima relazione con una donna e prende sicurezza in se stessa. Tornata a Lima, dove la famiglia non sa nulla del suo lesbismo, sente di non poter più vivere nella stessa casa. L'occasione di un contatto in Italia, sua sorella, la porta a maturare la decisione di migrare. Molto spesso il *coming out*<sup>40</sup> con se stesse e le prime esperienze di relazioni affettive e sessuali lesbiche avvengono dopo essersi allontanate dalla famiglia. C'è la necessità di uno spazio di crescita personale al riparo dagli sguardi giudicanti di persone con cui i rapporti sono stretti. A Milano ormai da dieci anni, Gianna è contenta e non tornerebbe indietro. Nel frattempo ha fatto *coming out* con la famiglia, ma di questo parlerò nel quarto capitolo.

Il concetto di *sexual migration* può tornare utile per interpretare sia le esperienze di Gianna sia quelle di Alejandra, che come abbiamo visto è venuta in Italia anche per conoscere meglio il fidanzato. Carrillo usa questo concetto per riferirsi a un "trasferimento internazionale motivato, direttamente o indirettamente, dalla sessualità di coloro che migrano"<sup>41</sup> (2004, p. 58). Secondo Carrillo:

"dobbiamo considerare varie dimensioni associate con questo tipo di movimento transnazionale: le pratiche che i migranti portano con sé attraverso i confini internazionali, le loro vite nei Paesi d'origine, la loro esposizione alle ideologie sessuali locali e straniere prima della migrazione, la loro *agency* nell'adattare e appropriarsi di ideologie e pratiche prevalenti sia nel Paese d'origine che in quello d'arrivo, le trasformazioni che essi esperiscono dopo la migrazione rispetto alle identità e ai comportamenti sessuali."<sup>42</sup> (*Ibidem*).

Howe, Zarawsky e Lorentzen (2008), riprendendo Cantú (2002), affermano che:

"La cornice della *sexual migration* sposta l'attenzione da rigide interpretazioni economiciste delle motivazioni migratorie e focalizza il ruolo delle comunità, i *network*

---

<sup>40</sup> Azione di svelamento a se stesse/i o ad altre/i del proprio orientamento omosessuale.

<sup>41</sup> "international relocation that is motivated, directly or indirectly, by the sexuality of those who migrate".

<sup>42</sup> "we need to consider a number of dimensions associated with this kind of transnational movement, including sexual immigrants' transportation of practices across international borders, their lives in their places of origin, their exposure to local and foreign sexual ideologies prior to migrating, their agency in adapting and appropriating ideologies and practices prevalent in both home and host countries, and the transformations in sexual identities and behaviors that they experience after migration."

sociali di supporto e l'*agency* di coloro che intraprendono migrazioni circolari, seppure con costrizioni strutturali. Le decisioni di migrare possono emergere dal desiderio di proseguire una relazione romantica con una/o straniera/o o possono essere collegate alle speranze di esplorare desideri sessuali o trasformazioni dell'identità di genere. La migrazione sessuale può essere necessaria anche per evitare persecuzioni oppure può essere semplicemente una ricerca di ambienti più ospitali o di parità sessuale. [...] Le identità sessuali messicane, nell'attuale contesto della globalizzazione, devono essere intese come 'molteplimente costituite e intimamente connesse alle dimensioni strutturali e ideologiche della modernizzazione e dello sviluppo' (Cantú, 2002: 142)."<sup>43</sup> (Ivi, p. 33).

Queste/i autrici/tori sottolineano inoltre l'importanza dell'intreccio fra migrazione economica e sessuale:

"I gruppi che sono marginalizzati come minoranze sessuali subiscono costrizioni dovute a discriminazioni e pregiudizi che possono limitare le loro opportunità socio-economiche. Quindi quando gli/le immigrati/e che sono una minoranza sessuale dicono che hanno migrato per ragioni finanziarie, parte dell'analisi deve includere la sessualità."<sup>44</sup> (Cantú in Howe, Zarawsky e Lorentzen, 2008, p. 37)

Cristina, una ragazza lesbica ventenne, racconta di essere venuta in Italia anche per poter vivere la sua omosessualità, per la quale aveva sperimentato forti disagi in Perù: scoperta la sua relazione con una compagna di classe delle superiori, i genitori le hanno impedito di vederla, le hanno cambiato scuola e inflitto severe punizioni. Terminata la scuola superiore, la scelta di migrare in Italia, dove ha raggiunto una parente, le è parsa un'opportunità per vivere più liberamente e indipendentemente dalla famiglia. Dallo

---

<sup>43</sup> "As a framework sexual migration draws attention away from strict economic interpretations of migratory motivations and focuses on the role of communities, social support networks, and the agency of those who engage in circular migration, albeit with structural constraints. Decisions to migrate may evolve from the desire to continue a romantic relationship with a foreign national or may be connected to hopes of exploring sexual desires or gender identity transformation. Sexual migration may also be necessary to avoid persecution, or it may be simply a search for more hospitable environs and sexual equality. [...] Mexican sexual identities, in the present context of globalization, must be understood as 'multiply constituted and intimately linked to the structural and ideological dimensions of modernization and development' (Cantú, 2002: 142)."

<sup>44</sup> "Groups that are marginalized as sexual minorities are constrained by the limits of discrimination and prejudice that may limit their socioeconomic opportunities. Thus, when immigrants, who are a sexual minority, say that they immigrated for financial reasons, part of the analysis must include sexuality."

studio *IO: Immigrazioni e Omosessualità* (Lelleri et al., 2009)<sup>45</sup>, l'unico a oggi realizzato in Italia su questo tema, emerge chiaramente come l'omosessualità sia stata per molti/e intervistati/e una spinta verso l'emigrazione.

Rilevante è anche la storia di Antonia, ragazza lesbica di 32 anni di classe media di Lima, a Milano da 13 anni (dal 1998). Mi racconta che a Lima aveva un buon lavoro in una tipografia, viveva con la famiglia, ma con grande autonomia. Aveva l'indipendenza economica per fare le vacanze e divertirsi la sera e nei fine settimana. Come molte altre giovani donne, pensando al suo futuro non avrebbe escluso di emigrare per avere migliori opportunità. Nell'inverno del 1998 (corrispondente all'estate europea) conosce una ragazza peruviana che, emigrata in Italia, si trova a Lima per le vacanze. Fra loro nasce una storia d'amore e iniziano una relazione. Poco dopo Antonia decide di seguire la fidanzata e, avendo da parte le risorse, viene a Milano. Ciò che dunque l'ha spinto a migrare è stato il desiderio di stare con la fidanzata e di vivere più liberamente come lesbica. Una volta a Milano ha avuto modo di conoscere meglio la nuova compagna e di rendersi conto che non era la persona con cui voleva avere una relazione duratura così ha interrotto la relazione, ma ha deciso di rimanere a Milano. Questo legame è servito da detonatore di un desiderio di emigrazione forse già presente. Tempo dopo Antonia si è fidanzata con una ragazza italiana e hanno convissuto a lungo.

Anche l'esperienza di Simona, relativamente alle motivazioni della migrazione<sup>46</sup>, mi pare ascrivibile a questa categoria. Ho conosciuto Simona sui campi da calcio di Milano dove numerose squadre latino-americane giocano vivaci campionati ogni fine settimana<sup>47</sup>. Simona mi è stata presentata come un'esperta delle dinamiche proprie di quel contesto perché lo frequenta da tempo, ne è stata organizzatrice e perché già in Perù era una giocatrice di calcio a livello professionale. Come altre con cui ho parlato in quell'ambiente, Simona esordisce dicendo: "Sai, noi siamo qui [in Italia – a Milano] per lavorare e veniamo qui [a giocare a calcio] per svagarci"<sup>48</sup>. Questa frase mi è stata ripetuta da molte, proprio in esordio di conversazione, per spiegare la propria presenza in quel contesto. In parte suona quasi come una giustificazione per il tempo libero e lo

---

<sup>45</sup> Questo studio è stato condotto attraverso interviste a migranti di varie provenienze residenti in diverse città italiane, soprattutto uomini.

<sup>46</sup> Non vi è mai un'unica ragione che spinge una persona a migrare, ma un intreccio di fattori. Mi interessa qui mettere in evidenza quelli che ritengo più rilevanti.

<sup>47</sup> Per una discussione approfondita di questo contesto si veda il quinto capitolo.

<sup>48</sup> Note di campo.

svago di cui si sta godendo che di fronte a un'italiana viene legittimato ricordando il duro lavoro settimanale. Proseguendo la conversazione, che da generale diventa più personale, spesso emergono motivazioni soggettive differenti, legate alla migrazione verso l'Italia. Sembra che quel "noi siamo qui per lavorare" costituisca una descrizione generale, che indubbiamente rispecchia la realtà di molte donne e uomini immigrate/i in Italia, che appartengono nella stragrande maggioranza alla classe lavoratrice. Quel "noi" costruisce un'identità collettiva di migranti, di latinoamericani/e e di lavoratori/trici, una coscienza di classe attraverso cui ci si rappresenta all'esterno e, se da talune è vissuta come umiliante, altre, come mi pare in questo caso, la sottolineano rivendicando i meritati spazi di socialità e riposo. Al tempo stesso questa identità collettiva nasconde le specificità individuali e in particolare gli aspetti del vissuto considerati privati, soggettivi, non altrettanto legittimanti delle proprie azioni. Ad esempio Simona, 32 anni, mi racconta che è venuta a Milano sette anni fa, nel 2004, non per necessità economiche, ma per ragioni legate al lesbismo. A Lima Simona era una calciatrice professionista, era fidanzata con un ragazzo e la sua migliore amica era una sua compagna di squadra. Un giorno l'amica le dichiara il suo amore per lei e Simona ne rimane sconvolta, quasi arrabbiata perché l'altra, così facendo, aveva creato difficoltà nella loro amicizia e grande confusione in lei stessa. La rifiuta, ma cade in una forte confusione che le impedisce di continuare a giocare nella stessa squadra dell'amica. Lascia il suo ragazzo e decide di venire in Italia, dove ha già una sorella. La migrazione, percorso sociale socialmente legittimato e ormai molto comune, diviene la fuga da quella situazione (Mezzadra, 2001). Arrivata in Italia, con migliaia di chilometri di oceano e terra che la proteggono, capisce che anche lei era ed è innamorata della sua amica e si pacifica con il proprio lesbismo. A questo punto però, con il grande investimento fatto per venire in Italia e non avendo i documenti in regola, non può tornare indietro, così ristabilisce i contatti con la sua amica con cui vive una intensa relazione a distanza per qualche anno.

A differenza del caso precedente di Cristina che, consapevole del proprio lesbismo e avendo subito forti discriminazioni, sceglie la migrazione per vivere più liberamente, Simona migra per fuggire dal lesbismo. La migrazione fornisce a entrambe l'opportunità di esplorare la propria personalità e vivere l'attrazione per le donne al riparo da sguardi e giudizi della propria famiglia o del contesto sociale di provenienza:



“i movimenti transnazionali rendono possibili pratiche, identità e soggettività *queer*”<sup>49</sup> (Manalansan, 2006, p. 225). Talvolta l'Italia è vista espressamente come luogo più aperto rispetto al Perù, tal'altra si tratta piuttosto di creare uno spazio di libertà dentro di sé. A Lima e anche a Milano molte lesbiche che ho conosciuto vivono apertamente il loro lesbismo solo una volta indipendenti dalla famiglia di origine, sia dal punto di vista economico sia da quello abitativo.<sup>50</sup> Questo fenomeno, che innesca processi migratori sia a livello nazionale sia internazionale, è stato denominato negli ultimi anni *queer diaspora*.<sup>51</sup> Lo riprendo qui a partire dalle disamine che ne fanno Baldo (2008) e Romero (2011). Il concetto di diaspora evoca l'idea di un luogo d'origine abbandonato al quale si vorrebbe tornare, realmente o idealmente. Per Fortier (1999, 2000, 2001, 2003) e Brah (1996) questo luogo rappresenta il senso di “casa” che spesso viene ricreato e reinventato nel luogo di immigrazione<sup>52</sup>. Come spiega Baldo, riprendendo Fortier e Brah, “la casa è posta in relazione alla diaspora non solo perché rappresenta il luogo originario dal quale la migrazione è partita, ma perché concerne il discorso della ricostruzione della casa nel Paese di arrivo.”<sup>53</sup> (p. 46). Per i soggetti *queer*<sup>54</sup>, sovente cresciuti in assenza di un ambiente che li accogliesse pienamente e senza modelli LGBT positivi di riferimento, la diaspora rappresenta la mancanza di quella “casa” nel contesto e nella famiglia di origine, e la ricerca di un luogo in cui sentirsi a proprio agio liberi di esprimersi. Tale diaspora è comune a native/i e migranti LGBT e diviene parte di un processo di identificazione che dà forma al sé (Romero, 2011). Quindi: “la ricerca di una ‘casa’ nella ‘diaspora’ è, fondamentalmente, la ricerca di un *desiderio*”<sup>55</sup> (Ivi, p. 7, corsivo nell'originale).

“Le diaspore *queer* sono dunque trasformazioni della casa attraverso il desiderio di riconciliare immagini spezzettate del passato, del presente e del futuro. [...] In questo senso

<sup>49</sup> “transnational movements enable queer practices, identities, and subjectivities”.

<sup>50</sup> Cfr. Saraceno (2003), Barbagli e Colombo (2001), Grupp Soggettività Lesbica (2005), Ibry (2005).

<sup>51</sup> Cfr. Patton, Sánchez Eppler (2000), Gopinath (2003, 2005), Luibhéid (2008°, 2008b), Manalansan (2006).

<sup>52</sup> Si veda il quinto capitolo per una discussione sugli spazi aggregativi peruviani a Milano.

<sup>53</sup> “Home is specifically placed in relation to diaspora not simply because it represents the original place from which migration started, but because it involves a discourse of the reconstruction of home in the country of arrival.”

<sup>54</sup> L'uso del termine *queer* è utile per aggregare esperienze che hanno similitudini e per non usare categorie come LGBT che sono localmente connotate. D'altra parte però anche *queer* è un termine localmente determinato e cancella le differenze di genere, per questo preferisco parlare di lesbismo per riferirmi all'omosessualità femminile.

<sup>55</sup> “the quest for a ‘home’ in the ‘diaspora’ is, fundamentally, a quest for a *desire*”.

il ritorno a casa, il ritorno in famiglia, è la reinvenzione della famiglia. La casa non è solo un luogo statico a cui fare ritorno ma una varietà di spazi di attaccamento che sono costantemente costruiti discorsivamente (Fortier 2003: 131).”<sup>56</sup> (Baldo, 2008, p. 48).

Per molte peruviane la migrazione internazionale è ormai parte di un sistema sociale di opzioni di vita che la legittima e supporta: per le lesbiche dunque essa costituisce una risorsa per andare alla ricerca di “casa”, in parte perché in Italia il contesto sociale è più tollerante per le persone LGBT, ma soprattutto perché è attraverso il distacco dalla famiglia di origine che si può andare alla ricerca di spazi per sé, in altri quartieri, città o Stati.

### ***(Hetero)sexual migration***

Per molte donne eterosessuali la migrazione per lavoro si unisce o talvolta è preceduta da ragioni legate ai rapporti con uomini. Non poche donne peruviane cercano attraverso la migrazione di allontanarsi da mariti o compagni violenti. La necessità di lavorare per mantenere la famiglia, unita all’ideale di madre come sostentatrice e attrice di miglioramento delle condizioni familiari e all’idea della migrazione come strategia di potenziale successo, offre l’occasione a donne che subiscono violenze in famiglia di trovare spazi di libertà altrove. Talvolta è proprio la migrazione, la costruzione di un percorso almeno in parte autonomo, che dà l’occasione ad alcune donne di concepirsi in maniera nuova.<sup>57</sup> Modificando il concetto di Carrillo, forse si potrebbe parlare di *gender migration*. Boehm infatti parla di “*gendered migrations* [migrazioni di genere], che sono movimenti transnazionali con una spiccata dimensione di genere, e *gendered moves* [movimenti di genere], le trasformazioni delle soggettività di genere”<sup>58</sup> (Boehm, 2008, p. 16).

Nel caso di Alejandra, presentato sopra, è stato anche l’interesse per un uomo italiano con cui era fidanzata a spingerla a migrare. Dilma Karam, una delle mie

---

<sup>56</sup> “Queer diasporas are therefore transformations of home through the desire to reconcile split images of past, present and future. [...] In this sense the return home, the return to family, is the re-invention of family. Home is not just a fixed place to return to but a variety of spaces of attachment which are constantly discursively constructed (Fortier 2003: 131).”

<sup>57</sup> Il tema sarà approfondito nel terzo capitolo.

<sup>58</sup> “gendered migrations—that is, transnational movement with a decidedly gendered dimension—and what I call gendered moves, the transformation of gender subjectivities”.

principali interlocutrici durante la ricerca sul campo a Lima e sorella di Sandra, nei mesi successivi al mio rientro in Italia si è trasferita negli USA per vivere con e sposare l'uomo di cui si era innamorata. Gli ideali relativi alle relazioni amorose-erotiche-affettive si nutrono anch'essi di quegli immaginari globali e transnazionali che viaggiano e si creano attraverso i mezzi di comunicazione e le esperienze di coloro che migrano. Pessar e Mahler (2003) li chiamano *sexscapes*, sulla falsariga del concetto di *ethnoscape* di Appadurai (2001). Come ha mostrato Levitt (2001 in Pessar e Mahler, 2003), questo vale anche per i modelli di genere infatti, nel suo studio sulla migrazione messicana verso gli USA, ha notato come le giovani coppie eterosessuali rimaste in patria modificano i ruoli di genere sulla scorta di ciò che sentono dire rispetto agli USA, dove sono andati molti loro coetanei:

“Basandosi su quelle che immaginano essere le relazioni di genere fra i loro compatrioti negli Stati Uniti, molti giovani residenti di Miraflores hanno cominciato a pensare che le donne debbano produrre il proprio reddito, avere pari diritto di parola nelle decisioni domestiche e avere mariti che aiutano nei compiti domestici”.<sup>59</sup> (Ivi p. 829).

Presento di seguito un altro esempio di *sexscape*.

A Lima, durante una festa in casa di conoscenti di classe medio-alta (le figlie di Alejandra) ho conosciuto due donne di circa 40 anni, eterosessuali e *single*, Siria e Pilar, con cui ho conversato piacevolmente. Siria mi parla in italiano: è contenta di poter praticare un po' la lingua che ha imparato anni fa durante una relazione con un uomo italiano. Si erano conosciuti via internet e hanno avuto una relazione a distanza. Successivamente si sono incontrati e hanno fatto dei viaggi insieme per conoscersi, finché lui ha deciso di lasciare l'Italia (“ha venduto tutto”<sup>60</sup>) e di trasferirsi da lei a Lima. Per Siria è stato un grande amore e le cose andavano bene, finché non hanno iniziato a convivere: lui cominciò a maltrattarla, a comportarsi in maniera aggressiva, tanto che lei fu costretta a cacciarlo di casa e da allora non hanno più riallacciato i rapporti. Da questa esperienza e tramite altre conoscenze fatte in internet, Siria afferma che gli uomini italiani sono maschilisti e che “in internet cercano

---

<sup>59</sup> “Basing their beliefs on what they imagine gender relations to be like among their compatriots in the United States, many youthful residents of Miraflores have come to believe that women should generate their own incomes, have an equal say in household decisions, and have husbands who help with housework”.

<sup>60</sup> Note di campo.

subito il sesso”<sup>61</sup>, a differenza di altri<sup>62</sup>. Siria e Pilar si divertono a spiegarmi come funziona conoscere uomini in internet. Ci sono siti *web* appositi dove ci si iscrive e si crea un profilo in cui ci si descrive e si dichiara il tipo di persona che si sta cercando. Mi suggeriscono di non inventare un personaggio che si discosti troppo dal reale, ma di essere sincera, se voglio trovare davvero qualcuno con cui la relazione può funzionare. Poi si cerca negli elenchi di tutte le altre persone registrate, si consultano i loro profili e, una volta scelto, ci si mette in contatto. Innanzitutto ci si vede in fotografia e con la *webcam*, ci si parla e ci si conosce. Mi suggeriscono come truccetto di farmi mostrare la casa in cui vive la persona, in modo da capire il suo livello economico e culturale: “se per esempio vedi che ha solo un libro...”<sup>63</sup> (qui il silenzio e la sua espressione facciale fanno intuire il suo giudizio negativo). Solo successivamente, se in queste fasi ci si piace, ci si incontra di persona. Entrambe dichiarano di evitare i molti uomini che si rivelano interessati solo al sesso, ma non ne sono spaventate: “basta cancellarli”<sup>64</sup>. Nel parlare degli uomini che hanno conosciuto in questo modo fanno riferimento soprattutto a non peruviani, residenti all'estero: in questo momento Siria è in contatto con un canadese nel quale “spera”<sup>65</sup>, e Pilar con due statunitensi. Pilar considera che è meglio tenere aperte più relazioni. Riferendosi a uno dei due uomini con cui è in contatto, lo accusa di essere “taccagno” e afferma che acconsentirà a sposarlo solo dopo che lui le avrà comprato un'automobile. Siria si vuole differenziare e afferma che a lei interessano di più i sentimenti. Gli altri commensali (siamo a una tavola tonda di medie dimensioni, per otto persone) hanno seguito distrattamente la conversazione: tra loro vi è anche la figlia adolescente di Siria che è a conoscenza delle relazioni della madre e che dichiara di essere serena al riguardo.

In questa conversazione emergono gli elementi su cui si basa la ricerca di un *partner* straniero per queste donne: il possesso di un buon livello economico e culturale e la capacità di un ricco scambio personale. La ricerca di una relazione con un uomo straniero è in alcuni casi perseguita espressamente con l'intenzione di trovare “un buon partito”, talvolta in vista di una possibile migrazione, ma non sempre. Siria e Pilar sembrano mettere alla prova questi uomini per poter valutare quanto essi siano disponibili a investire nella relazione con loro. Dalla conversazione emerge che questa

---

<sup>61</sup> Note di campo.

<sup>62</sup> Anche Alejandra, parlando del fidanzato italiano per il quale ha lasciato il Perù per venire a Milano e che poi ha lasciato, dice: “questo amore che sembra bellissimo quando è lontano, ma quando è vicino, non più...” (Intervista, Milano, 19 giugno 2009).

<sup>63</sup> Note di campo.

<sup>64</sup> Note di campo.

<sup>65</sup> Note di campo.

attività è per Siria e Pilar al tempo stesso un passatempo e una seria ricerca di un marito che possa aprire a mondi nuovi. È interessante notare verso che tipo di uomo si indirizzi la ricerca di un *partner*: spesso straniero, possibilmente benestante e generoso (nel senso di elargitore sia di buoni sentimenti sia di doni, oggetto di interesse materiale e prova di vero amore/interesse), con un buon livello di educazione e un buon lavoro, di buon animo e con cui si possa stabilire una relazione positiva. La sessualità non viene nominata come prioritaria. La ricerca di relazioni con uomini stranieri del nord del mondo (America del nord ed Europa in particolare) pare dettata da ragioni economiche e dal desiderio di crescita del proprio status socio-simbolico. Emerge un desiderio di “modernità”, individuata in un’apertura mentale diversa rispetto agli uomini peruviani che sono considerati maschilisti. Il concetto di *sexscapes* si riferisce efficacemente a questi immaginari. Si desiderano uomini con cui avere un’intesa e una condivisione sentimentale nel quadro di un modello di coppia paritario in cui la donna non deve negoziare con l’uomo la propria libertà. Questo ideale viene contrapposto a quello indicato come “tradizionale” presente in Perù, in cui uomini e donne si occupano di sfere separate del vivere sociale e dove gli uomini agiscono forti meccanismi di controllo sulle donne. Tuttavia nel passaggio dal virtuale al reale entrambi questi stereotipi vengono messi in crisi. Da una parte si può scoprire che anche nel nord del mondo c’è molta misoginia, dall’altra emerge come gli uomini peruviani non costituiscano una categoria omogenea, infatti, sebbene vi sia ancora una forte incidenza della violenza maschile sulle donne<sup>66</sup>, molte sono le differenze sociali e culturali che costruiscono diversi tipi di maschilità<sup>67</sup>, anch’esse influenzate da molteplici *sexscapes*.

Internet offre la possibilità di moltiplicare le proprie identità e le proprie reti e relazioni sociali, consente di esperire anche vite in parallelo, laddove quelle reali e quelle virtuali vengono tenute separate (sebbene siano in osmosi nel soggetto che è unico). Internet offre un’opportunità per le relazioni globalizzate anche sessuali, ma si tratta di un’opportunità che va colta e queste donne si autorizzano a farlo, parlando inoltre pubblicamente delle proprie avventure relazionali.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Per alcuni studi sulla violenza domestica in Perù cfr.: Güezmes, Palomino e Ramos (2002), Ojeda Parra (2005).

<sup>67</sup> Per alcuni studi sulle maschilità in Perù cfr.: Cáceres e Rosasco (2000), Fuller (2001), Cáceres, Salazar, Rosasco e Fernández Dávila (2002), Ramos Padilla (2006).

<sup>68</sup> Cfr. studi su relazioni via internet e *mail bride*: Padilla et al. (2007); Constable (2003, 2007).

Un caso differente è quello di Mónica che mi fa capire la sua visione negativa, o per lo meno dubitativa, rispetto alle relazioni stabilite via internet, a cavallo dei nuovi legami globali transnazionali. Mónica mi parla del fenomeno di quelli che chiama “matrimoni via internet”: “Ho visto delle cose allucinanti di tantissimi omosessuali che sono venuti qua [a Lima] a sposare peruviane”<sup>69</sup>. A suo dire si tratta di persone che offrono, tramite il matrimonio, la cittadinanza a chi vuole emigrare, in cambio di cure durante la vecchiaia o in cambio di denaro. Il fatto di essere presunti omosessuali li rende nella sua percezione soggetti di dubbia moralità, spregiudicati, disponibili sul mercato matrimoniale. “Oppure questi poveri ragazzi italiani innocenti che cercano una donna tranquilla, debole, controllabile, e si beccano ogni rospo qua... [...] Perché a Milano se il ragazzo, se l’uomo italiano non ha il lavoro, la macchina e veste bene, chi se lo becca? Nessuno! E quindi [si rivolge a] questo pubblico peruviano e dice ‘Va bene, almeno questa non mi metterà le corna e se un giorno arriverà il divorzio almeno questa non mi leverà tutti i soldi.’”<sup>70</sup>. In entrambi gli esempi riportati da Mónica gli uomini sono soggetti che vanno a cercare moglie in un Paese collocato in una posizione gerarchica inferiore nello scenario socio-economico globale. I due esempi pongono una differenza netta fra l’omosessuale spregiudicato e immorale, e l’eterosessuale buono “povero innocente”, cioè non sofisticato, legato a valori di semplicità e serietà interiore. Mónica sembra solidarizzare con questo tipo di uomo, che “null’altro” desidera se non un rapporto con una donna “debole e controllabile” in modo che gli sia fedele: Mónica pone quindi una contrapposizione netta fra donne rispettose dell’uomo, e donne autonome, criticando le seconde. A seguito dei cambiamenti dei modelli di genere in Italia, donne più “controllabili” sarebbero da ricercare in quei Paesi dove le dinamiche globali rendono dominate intere popolazioni. Nella descrizione di Mónica questo tipo di uomo, si ritrova a sua volta in una posizione debole, perché ancorato a uno schema che immagina le donne di questi Paesi bisognose di aiuto e facilmente dominabili: essi quindi non saprebbero leggere le *agency* di queste donne, che talvolta possono sfruttare questa immagine proiettata su di loro. Mónica parla infatti, usando stereotipi etnici nazionali, di donne brasiliane e russe che “si approfittano” di questi uomini. Stereotipi di questo tipo che assegnano comportamenti tipizzati alle persone in base all’appartenenza nazionale sono diffusi fra italiani/e e anche fra migranti. Non di rado

<sup>69</sup> Intervista, Lima, 10 settembre 2009.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

sono state nominate le donne cubane come attrici di percorsi di migrazione costruiti a partire dall'offerta di vacanze romantiche a uomini europei che si recano a Cuba. Questi immaginari e strategie si legano anche alle condizioni legali restrittive relative alle possibilità di uscire o entrare in determinati Paesi, per cui il matrimonio è uno strumento per ottenere libero accesso a nazioni in cui altrimenti sarebbe molto difficile entrare.<sup>71</sup>

Ulteriore esempio interessante di diffusione di *sexscapes* si rileva nella situazione seguente:



Ho scattato questa foto su un autobus di linea utilizzato da locali in una piccola cittadina nel Dipartimento di Cuzco, che gode di una discreta frequentazione turistica nazionale e internazionale. L'autobus era pieno di persone che si spostavano tra casa e il luogo di lavoro e di studenti che tornavano a casa finita la mattina di scuola. Il conducente o un suo collega hanno scelto come parasole l'immagine di due donne bianche, alte, con i capelli lisci lunghi e biondi, che indossano bikini talmente succinti da risultare quasi completamente nude. Il panorama che dunque si presenta agli occhi del conducente include, oltre alla strada e al paesaggio esterno di campi coltivati e montagne, due donne in atteggiamento di intima complicità, a titillare le fantasie dello

---

<sup>71</sup> Cfr. Ong (1999), Sassen (2002), Calavita (2006), Luibhéid (2008b), Benhabib e Resnik (2009).

spettatore. Similmente nella produzione iconografica porno per un pubblico eterosessuale maschile, vengono usati accoppiamenti di corpi di donne, corpi che corrispondono a un canonico modello erotico eterosessuale, che alludono alla mancanza fra loro di un uomo, di un portatore di pene che le possa soddisfare. Questa iconografia ha poco o nulla a che vedere con immagini riconosciute come lesbiche dalle donne che desiderano altre donne. Il diniego della possibilità del soddisfacimento erotico fra donne permea dunque molti e diversi contesti sociali e in questo caso si intreccia all'esaltazione dell'erotismo di corpi nordamericani o nordeuropei, negando altresì un immaginario erotico andino.

### **Il desiderio di *progresar***

La voglia di conoscere e di crescita personale e professionale è comune a moltissime storie che ho ascoltato. Un concetto usato da alcune interlocutrici che raccoglie questi intenti è quello di *progresar*, di *avanzar*. Susana Vargas è una donna lesbica di 55 anni. Negli ultimi vent'anni ha vissuto a Lima con la sua compagna, Inma Vargas, e i/le quattro figli/e di lei, crescendoli come propri. A seguito di un periodo di crisi di coppia, i/le figli/e ormai adulti e avviati nelle loro professioni, Susana matura la decisione di partire per l'Italia. Parte dunque per cercare un'opportunità di vita e di lavoro altrove. Susana viene da una famiglia di classe bassa e ha sempre lavorato duramente per vivere, per far crescere i/le figli/e e poter offrire loro un'educazione avanzata. È con molto orgoglio che mi ripete che tutti/e e quattro i/le figli/e hanno potuto studiare e sono ora *profesionales*. Questo per lei è aver *progresado*. Negli anni lei e Inma sono riuscite a comprare un terreno e a costruire una casa per la famiglia, dove oltre a vivere hanno svolto diverse attività commerciali. Arrivata a Milano Susana ha lavorato come badante e il duro lavoro non l'ha spaventata, anzi ne continua a vedere le opportunità di crescita economica. Tuttavia, una volta in Italia, si è resa conto che la separazione da Inma le costava molto e ha cercato di riallacciare i contatti con lei. Nel giro di due anni si sono riavvicinate e anche Inma è venuta a Milano a lavorare come badante "fissa". Ho chiesto a Susana perché secondo lei Inma ha deciso di venire a Milano e questa è stata la sua risposta: "Pienso que todo, trabajo, amor... me ha visto a mi que estoy acá y que



sigo *avanti* y ella también quiere seguir. Cuando yo he venido a Lima<sup>72</sup>, ella ha seguido *dietro* de mi y hemos salido para arriba... Lima para los provincianos, Italia para los peruanos”<sup>73</sup>. Anche Inma, quando abbiamo parlato, mi ha confermato che gli elementi che l’hanno spinta a migrare sono stati la presenza di Susana a Milano, il desiderio di riaprire una relazione che è stata così importante nelle loro vite e l’intenzione di continuare a lavorare per migliorare le proprie condizioni di vita. Le parole di Susana sono molto interessanti: è presente il concetto di “*seguir avanti*”, “*salir para arriba*”, di avanzare dunque verso l’alto. Il proprio percorso di vita è visualizzato come una progressione verticale, che porta a cambiamenti di status sociale, simbolico ed economico. La propria esistenza è concepita come un continuo cammino di crescita e cambiamento, tanto che nei due anni in cui le ho frequentate, già moltissimi sono i passi che hanno compiuto e ogni giorno è vissuto in funzione di un obiettivo di cambiamento, di miglioramento. Dopo aver vissuto separate nelle case delle persone per cui lavoravano, hanno accumulato abbastanza risparmi per poter affittare un appartamento, in condivisione con altre latinoamericane lavoratrici domestiche. Oggi quindi, la sera dopo il lavoro o per lo meno nei fine settimana, possono stare insieme. In seguito hanno cominciato a pianificare l’arrivo di alcuni/e dei/delle loro figli/e e stanno compiendo i passi economici e legali necessari per realizzarlo.

Vale la pena soffermarsi sulla frase finale pronunciata da Susana, “Lima para los provincianos, Italia para los peruanos”, perché racchiude una grande densità di significati. Innanzitutto esprime con grande sintesi le vicende migratorie dei peruviani degli ultimi decenni: la migrazione interna dalle province alla capitale e la migrazione all’estero verso l’Italia. In questi processi sociali cambia l’identità dei soggetti. In Perù chi viene da fuori Lima è identificato come *provinciano*, spesso come *serrano* (della *sierra*), *andino*, *cholo*, e si colloca principalmente in zone marginali della città sia dal punto di vista urbano sia da quello socio-economico perché i quartieri centrali sono più costosi e per la forte discriminazione sociale verso coloro che hanno fisionomie più tipicamente andine, meno europee, e che sovente hanno pratiche culturali diverse dalle classi medie e medio-alte di Lima. La migrazione verso l’Italia, e all’estero in generale,

---

<sup>72</sup> Prima vivevano in una città della *selva* peruviana.

<sup>73</sup> “Penso che per tanti motivi, lavoro, amore... mi ha visto qui che avanzo e vuole avanzare anche lei. Quando sono andata a Lima, lei è venuta con me e abbiamo migliorato la nostra situazione... Lima per i provinciali, l’Italia per i peruviani.” (Intervista, Milano, 22 maggio 2010).

porta a un cambiamento di collocazione sociale e di identificazione: la maggior parte degli/delle italiani/e non conosce le distinzioni sociali pregnanti in Perù e la categoria di identificazione eteroascritta è dunque quella più ampia e generica di “peruviano/a”. Anzi, è proprio attraverso la fisionomia andina e meticcia che le/gli italiane/i riconoscono le/i peruviane/i. Tuttavia le differenze presenti in Perù non spariscono e le modalità di inserimento lavorativo e di socializzazione sul territorio milanese mostrano distinzioni di classe e di luogo di origine, basate sulle abitudini preesistenti in Perù e sulle reti sociali a cui si riesce ad accedere.<sup>74</sup> Al tempo stesso nella società più ampia si è genericamente peruviane/i. Anche Paerregaard (2008) sottolinea come il trasferimento all'estero modifichi la costruzione identitaria, facendo sentire i soggetti “peruviani”: una sua intervistata afferma di sentirsi più peruviana negli Stati Uniti che a Lima, essendo lei considerata *chola* a Lima. Castles afferma che “la migrazione aiuta a cancellare le linee divisorie tradizionali tra lingue, culture, gruppi etnici e stati nazione. Perciò essa costituisce una sfida per le tradizioni culturali, le identità nazionali e le istituzioni politiche, e contribuisce al declino dell'autonomia dello stato nazione.”<sup>75</sup> (2000, p. 17, cit. in Tamagno, 2003, p. 9). Se certamente la migrazione internazionale mescola i confini identitari, in particolare le costruzioni localmente date che vengono rilette diversamente nei contesti di emigrazione, non mi pare però che si stia verificando un declino delle identificazioni nazionali né dell’“autonomia dello stato nazione”. Il maggiore utilizzo dell'identità di “peruviana/o” rinforza il concetto di appartenenza nazionale e di conseguenza quello di nazione. Come afferma Riccio (2007), il transnazionalismo e la globalizzazione, sebbene implicino forti processi di flussi di beni, denaro e persone fra Stati, non stanno portando nell'immediato al crollo di questi ultimi, bensì al rafforzamento di politiche di controllo dei propri confini.

Le/i peruviane/i di classe medio-bassa che attuano pratiche di incontro a Milano in luoghi pubblici come i parchi, dove promuovono abitudini culturali connesse a quelle delle periferie di Lima, divengono i visibili “rappresentanti” della “peruvianità” agli occhi delle/degli italiane/i. In conseguenza ai massicci flussi di rimesse che vengono annualmente inviate in Perù e che oramai costituiscono un'entrata fondamentale, lo

---

<sup>74</sup> Questo tema è approfondito nel quinto capitolo.

<sup>75</sup> “La migración ayuda a borrar las líneas divisorias tradicionales entre idiomas, culturas, grupos étnicos y Estados nación. Por todo ello ésta constituye un desafío para las tradiciones culturales, la identidad nacional y las instituciones políticas y contribuye al declive de la autonomía del Estado-nación”.

Stato peruviano sempre più sta attuando politiche di collegamento con i/le propri/e cittadini/e emigrati/e valorizzandoli/e in modo nuovo, come portatori/trici di progresso sociale, come peruviani/e a pieno titolo.<sup>76</sup> Il progresso si intreccia quindi anche con i cambiamenti identitari.

L'antropologa Tamagno (2003), nel suo studio sui peruviani andini a Milano, realizzato tra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila, valorizza il concetto di *progresar* (progredire), fortemente vissuto dai suoi interlocutori, collegandolo a quello di *desarrollo* (sviluppo). Riprendo qui il suo ragionamento che arriva, a mio avviso, a una interessante lettura del concetto di progresso, a partire dalle esperienze degli attori della sua ricerca. Innanzitutto Tamagno riprende il concetto di transnazionalismo, rifacendosi in particolare alla definizione delle antropologhe Basch, Glick Schiller e Szanton Blanc secondo cui: "I migranti sono visti/e come transmigranti quando sviluppano e conservano molteplici relazioni familiari, economiche, sociali, organizzative, religiose e politiche, che attraversano le frontiere (geografiche, culturali e politiche) [...] I transmigranti conducono azioni, prendono decisioni e sono coinvolti in un campo di relazioni sociali che collegano i loro Paesi di origine con quelli di residenza"<sup>77</sup> (1992, p. 2 in Tamagno, 2004, p. 4). Questa visione viene collegata da Tamagno a quelle postmoderne e postcoloniali sui flussi globali di Appadurai (2001), Gupta e Ferguson (1997) e Hannerz (2002). Tamagno sottolinea che entrambi questi filoni teorici concepiscono il transnazionalismo "come espressione di una resistenza popolare dal 'basso', ovvero come una dialettica di opposizione e resistenza alla logica egemonica del capitale multinazionale, dove gli Stati perdono il controllo delle popolazioni e si vedono obbligati a ridefinire il proprio ruolo in un nuovo contesto"<sup>78</sup> (2003, p. 5).

Secondo Tamagno la maggioranza degli emigrati peruviani non ha fiducia nello Stato, nella sua capacità di migliorare le condizioni sociali del Paese, e ha attuato dal basso strategie di miglioramento delle proprie condizioni di vita e di quelle dei propri

---

<sup>76</sup> Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú (senza data).

<sup>77</sup> "Los inmigrantes son vistos como transmigrantes cuando ellos desarrollan y mantienen múltiples relaciones familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas y políticas que cruzan fronteras (geográficas, culturales y políticas) [...] Los transmigrantes ejecutan acciones, toman decisiones y se involucran dentro de un campo de relaciones sociales que ligan a sus países de origen con sus países de asentamiento".

<sup>78</sup> "como una expresión de una resistencia popular desde 'abajo', es decir como una dialéctica de oposición y resistencia a la lógica hegemónica del capital multinacional, donde los Estados pierden el control de las poblaciones viéndose obligados a redefinir su rol en el nuevo contexto".

familiari, nonché dei quartieri o delle cittadine di origine. Le rimesse delle/dei migranti giocano un ruolo fondamentale nel processo di avanzamento del Paese arrivando per esempio nel 2000 alla quota di 718 milioni di dollari USA<sup>79</sup> e nel 2006-2007 a 2900 milioni di dollari<sup>80</sup>. Si stima che nel 2006 dall'Italia verso il Perù le rimesse ammontassero a circa 106 milioni di euro (con una crescita del 162,8% rispetto al 2004)<sup>81</sup> e nel 2008 a 159 milioni di euro<sup>82</sup>. Queste vengono investite principalmente nel soddisfacimento dei bisogni primari delle famiglie, nella costruzione della casa e nell'ammodernamento dei quartieri periferici, nell'educazione dei/delle figli/e e nell'acquisto di beni *status symbol*, sovente legati alle nuove tecnologie: tv, cellulari, stereo, computer, utilizzati anche per tenersi in contatto con le/i familiari emigrate/i.<sup>83</sup>

Tale è l'ammontare economico che giunge attraverso le rimesse che gli Stati si sono interessati a mantenere legami con questi soggetti e a facilitare le entrate economiche con leggi sulla doppia cittadinanza, facilitando il voto all'estero e stabilendo organismi consultivi elettivi presso le giurisdizioni dei consolati<sup>84</sup>. È a questo punto della sua riflessione che Tamagno si ricollega al concetto di sviluppo, non tanto nell'accezione iniziale, nata dopo la seconda guerra mondiale, che si riferiva a un miglioramento prettamente economico, bensì nell'accezione propria del concetto di sviluppo umano, ovvero "il processo attraverso cui si offrono maggiori opportunità alle persone. Tra queste le più importanti sono una vita lunga e in salute, l'accesso all'educazione e alle risorse necessarie per godere un livello di vita decente. Altre opportunità includono la libertà politica, la garanzia dei diritti umani e il rispetto di se stessi"<sup>85</sup> (Tamagno, 2003, p. 12). Questa accezione, molto vicina a quella di Sen (1990) di sviluppo come processo di espansione delle capacità umane, è ovviamente connessa a un miglioramento economico, ma non si limita a quello. A differenza di Sen, che parlando di sviluppo

---

<sup>79</sup> Cepal (2002) in Tamagno (2003).

<sup>80</sup> Dati Banco Interamericano de Desarrollo (BID) in Consulado General del Perú en Milan (2008b).

<sup>81</sup> Anderloni (2008).

<sup>82</sup> Caritas/Migrantes (2009).

<sup>83</sup> Per una analisi dei flussi di rimesse e della loro relazione con lo sviluppo cfr. Altamirano (2009).

<sup>84</sup> I Consejos de Consulta (Consigli consultivi) delle/dei peruviane/i sono realtà in cui le/i peruviane/i regolarmente iscritte/i a ogni consolato (non necessariamente in regola per lo Stato italiano) eleggono dei portavoce che faranno da intermediari fra sé, le istituzioni peruviane locali, consolato e ambasciata, e il governo peruviano in patria, promuovendo gli interessi delle/dei cittadine/i peruviane/i all'estero.

<sup>85</sup> "el proceso por el cual se ofrecen mayores oportunidades a las personas. Entre estas, las más importantes son una vida prologada y saludable, el acceso a la educación y a los recursos necesarios para disfrutar de un nivel de vida decente. Otras oportunidades incluyen la libertad política, la garantía de los derechos humanos y el respeto a sí mismo".

umano non si riferisce a un processo che nasce dal basso, ma solo a criteri nuovi per definire lo sviluppo, Tamagno valorizza proprio l'azione delle/dei singole/i migranti come attrici/tori del cambiamento soggettivo e collettivo. Secondo Tamagno "la nozione di '*progreso*' per i migranti costituisce il 'capitale simbolico' (Bourdieu, 1997) che li accompagna nel processo transnazionale"<sup>86</sup> (*Ibidem*). Trovo interessante il percorso che Tamagno ci fa fare perché porta a un'utile lettura delle narrative dei suoi interlocutori e anche delle mie interlocutrici, per le quali, come abbiamo visto, l'"avanzare" è una struttura cardine attorno alla quale viene interpretata la propria storia personale passata e quella a venire. Coloro che riescono a "migliorare" si percepiscono e sono percepiti/e come soggetti di successo, modelli da imitare, e talvolta da invidiare<sup>87</sup>. I discorsi sullo sviluppo e sul progresso sono percolati nella società peruviana in maniera capillare e sono vissuti e praticati soggettivamente nella quotidianità. Talvolta il Perù è percepito dalle persone con cui ho parlato come un Paese che può e deve cambiare in meglio, talaltra come un luogo senza speranze. Per molti/e emigrati/e che non avrebbero voluto lasciare il proprio Paese c'è risentimento verso un contesto a cui sono legati, ma da cui hanno dovuto allontanarsi, e orgoglio perché sanno che sta cambiando anche grazie a loro, oltre grazie a interventi istituzionali e attraverso un cambiamento di attitudini soggettive. Per esempio in più occasioni durante la mia ricerca sul campo in Perù, di fronte a malfunzionamenti organizzativi, come il forte ritardo di un servizio di trasporti collettivi, o a scorrettezze, come il cercare di passare avanti a tutti in una lunga fila, ho riscontrato, in particolare da parte di persone di classe media, proteste che si rifacevano all'idea che il Paese deve progredire: "Se continuiamo così il Perù non avanzerà mai!"<sup>88</sup> e si scusavano con me, straniera europea, per l'immagine negativa che il Perù dava di sé.<sup>89</sup>

Tanto è diffuso il concetto di *desarrollo* che una docente di studi di genere all'Universidad Nacional Mayor San Marcos di Lima mi racconta che il Master in Studi di genere e sessualità (Maestría en género y sexualidad), creato da docenti femministe

---

<sup>86</sup> "La noción del 'progreso' para los migrantes se convierte en el 'capital simbólico' (Bourdieu, 1997) que los acompaña en el proceso transnacional".

<sup>87</sup> Si veda prossimo paragrafo per una trattazione della questione dell'invidia.

<sup>88</sup> Note di campo.

<sup>89</sup> Lo studio di Ansion, Mujica e Villacorta (2008) affronta la migrazione dal punto di vista di coloro che restano in Perù, concentrandosi sull'analisi degli effetti positivi e negativi delle migrazioni rispetto allo sviluppo del Paese di origine e offre una visione articolata dei costi umani della strategia del *progreso*, per esempio sui familiari che rimangono in patria.

negli anni Settanta, è stato recentemente modificato nella sua denominazione e nei suoi contenuti, trasformandolo in Master in Studi di genere e sviluppo (Maestría en género y desarrollo). Le ragioni del cambiamento a suo avviso sono state il riflusso del femminismo, che ha consentito di cancellare il riferimento esplicito alla sessualità, e la pervasività dei modelli e concetti di sviluppo nelle politiche economiche globali e locali.

### ***Perú Hope: un progetto di sviluppo***

In un contesto caratterizzato da fortissime disuguaglianze sociali, carenza del sistema di *welfare* e diffusa povertà, i cosiddetti progetti di sviluppo sono divenuti un mezzo per incanalare risorse e offrire servizi ai settori svantaggiati della popolazione. Ne descrivo uno che ho avuto modo di conoscere.<sup>90</sup> Perú Hope - Misión para el Desarrollo<sup>91</sup> è una ONG peruviana internazionale presieduta da uno statunitense con base a Lima. Vi collaborano professioniste/i e volontari/e di Lima. Dilma Karam, una delle gestore di questa ONG, mi fa conoscere alcune sue/suoi collaboratrici/tori e mi invita a partecipare ad alcune attività. Il contesto principale d'azione di Perú Hope è la zona di Huaycán, una periferia povera di Lima a ridosso delle Ande. Negli anni Ottanta e Novanta questa era considerata “zona rossa”, ovvero roccaforte dei movimenti rivoluzionari comunisti; è stata oggetto di successive occupazioni di gruppi di popolazione provenienti dalla *sierra*. Le infrastrutture sono estremamente carenti. Perú Hope ha individuato un quartiere in cui sta promuovendo progetti di supporto alla scolarizzazione per bambine/i della scuola primaria: corsi di inglese e di informatica.

Una domenica ci rechiamo a Huaycán per dare avvio a un nuovo corso di inglese e registrare i/le bambini/e che parteciperanno. Dopo un'ampia presentazione formale del progetto a tutti/e i/le convenuti/e da parte dei/delle referenti, si procede alla registrazione dei/delle bambini/e: mi rendo conto che l'alfabetizzazione di base non è solida e che non pochi/e faticano a scrivere il proprio nome o non conoscono la propria data di nascita.

---

<sup>90</sup> Nel secondo capitolo parlerò anche di un altro progetto di co-sviluppo transnazionale basato nella città di Cuzco, il Centro Yanapanakusun.

<sup>91</sup> Per approfondimenti si vedano il sito [www.peruhope.net](http://www.peruhope.net) e i due video realizzati dalla ONG (copie gentilmente fornite da Dilma Karam); uno si può vedere al seguente link: <http://www.youtube.com/watch?v=ZH6q0cl36cU>.

Alcune bambine più grandi aiutano altre in difficoltà. In un angolo del salone dalle pareti in lamiera in cui ci troviamo ci sono un gonfalone e una statua di San Martín de Porres, un santo cristiano nero, protettore dei poveri e degli animali. Noto che il gonfalone è tra gli oggetti più puliti presenti nel salone. Alcune persone della ONG sono impegnate a scattare foto ai bambini: mi riferiscono che questo corrisponde alla necessità di documentare la loro azione agli occhi dei finanziatori. Non nascondo un certo disagio collegato all'impressione che questa azione in parte oggettifichi questi bambini allo scopo di produrre immagini dell'alterità "povera ma buona", necessarie a smuovere i portafogli dei benestanti. I corsi sono un modo per rinforzare il carente sistema scolastico statale e intessere relazioni con i genitori, in particolare le madri dei bambini. I corsi si svolgono il sabato o la domenica: molte madri hanno accompagnato i/le figli/e e sono rimaste, sedute o in piedi, in fondo alla sala in silenzio ad ascoltare: mi sono sembrate molto attente e desiderose esse stesse di imparare. La rappresentante eletta del quartiere è una donna, con la quale i responsabili di Perú Hope parlano fittamente: entrambi sanno che questa cooperazione può portare miglioramenti per tutto il quartiere, uno tra questi la costruzione di strade e infrastrutture (come per esempio tubature dell'acqua potabile e delle acque reflue), infatti Perú Hope ha avuto i fondi per costruire una propria sede in loco e per farlo sistemerà anche parte delle aree circostanti. Tale sede offrirà inoltre nuovi spazi per la comunità locale.

Non posso qui approfondire il vasto tema delle dinamiche della cooperazione internazionale e del concetto di sviluppo in questo ambito, se non offrendo questo resoconto etnografico collocato nello scenario che sto descrivendo in questo capitolo. Negli ultimi trent'anni il rapidissimo aumento della popolazione urbana di Lima, unito a politiche intermittenti e inadeguate da parte delle istituzioni, ha portato alla formazione di ampie zone di povertà e povertà estrema. Sono nate così organizzazioni locali di mutuo aiuto, oltre a progetti di supporto realizzati da ONG estere. Il successo dell'ideologia del *progreso* e delle dinamiche dei progetti di sviluppo è legato alla globalizzazione e al fallimento delle speranze poste nelle riforme sociali e nella rivoluzione comunista. Negli anni Settanta sono stati aboliti i latifondi e i contadini hanno avuto la terra, ma non i mezzi di produzione. Ciò ha contribuito, insieme a una struttura fortemente centralizzata del Paese e a una debole industrializzazione, ad aumentare la migrazione interna verso Lima. I flussi economici dei progetti di sviluppo compensano parzialmente le carenze del sistema di redistribuzione delle risorse e allo

stesso tempo rafforzano la deresponsabilizzazione statale. Secondo Seligmann (2008) l'enfasi sul locale da parte dei progetti di molte ONG,

“in linea con le premesse retrostanti la *governance* neoliberale, sposta la responsabilità di condizioni come la povertà, la discriminazione razziale, le barriere alla fruizione di pieni diritti di cittadinanza e la mancanza di educazione, welfare, strutture sanitarie, lontano dai governi e verso l'individuo o la comunità locale. Si può argomentare, infatti, che questo spostamento verso il locale potrebbe aver inavvertitamente catalizzato in America Latina il riemergere di richieste basate sulla cultura nativa.”<sup>92</sup> (pp. 343-344).

D'altro canto lavorare a partire dal locale è una strategia che si è dimostrata molto efficace per realizzare cambiamenti reali e a lungo termine, in quanto si basa sulla costruzione dal basso delle azioni da intraprendere coinvolgendo le/i dirette/i interessate/i nella progettazione e nella realizzazione.

### **Le ombre del *progreso*: l'invidia**

Nel descrivere i rapporti fra persone e in particolare i momenti di difficoltà e di frizione, un concetto che spesso ho riscontrato essere in uso presso le mie interlocutrici è quello di “invidia”. L'invidia è menzionata come causa di tensioni fra colleghi sul lavoro o come ragione alla base della scelta di allontanarsi da certi ambienti o troncare alcune relazioni. Dove c'è invidia non c'è relazione di fiducia e di vera amicizia. Mi pare che si possa riconoscere nell'invidia il corrispettivo dell'ideale del progresso.

Dopo quasi un anno di permanenza a Milano, avendo provato vari lavori a tempo determinato come infermiera, Leia Tintero mi racconta cosa pensa della situazione lavorativa qui in Italia. Sottolinea come, a differenza di Lima, il personale sia molto ridotto rispetto al numero di pazienti e che quindi il lavoro sia più faticoso: viene a mancare il tempo per costruire relazioni con le/i pazienti, aspetto fondamentale per il benessere di queste/i, nonché per la soddisfazione professionale dell'infermiera, che diviene così solo una funzione

---

<sup>92</sup> “in accordance with the premises behind neoliberal governance, it shifts responsibility for such conditions as poverty, racial discrimination, barriers to full citizenship rights, and the lack of educational, social welfare and health facilities away from the government to the individual or local community. It is arguable, in fact, that this very shift to the local may have inadvertently catalyzed the re-emergence of indigenous and culture based claims throughout much of Latin America.”



tecnica, quasi meccanica. Parlando dei rapporti con i colleghi Leia afferma che nella maggior parte dei casi si è trovata bene con le/gli italiane/i, mentre con le/i latinoamericane/i talvolta vi sono state difficoltà: il suo arrivo è stato visto come una potenziale minaccia (forse di perdita del lavoro), la cui ragione, a suo avviso, è l'invidia. Secondo lei il confronto con una persona meritevole suscita invidia.

Nell'intervista a Doris, alla domanda "A livello di abitudini, di cultura, hai trovato delle grosse differenze, delle difficoltà? [in Italia]", lei risponde: "No, tutto tranquillo. Io avevo la mia vita un po' metodica e non ho avuto nessun problema. Non noto delle grandi differenze. È sempre andato tutto bene, infatti ho tanti amici italiani. Anche peruviani, ma pochi. In generale, i peruviani provano un senso di invidia per chi riesce a realizzarsi e questo a me non piace. Per questo preferisco stare con poche persone con cui parlare tranquillamente ed in maniera rilassata del lavoro, della mia vita." (Laforgia e Ferloni, 2008, p. 102). In questa testimonianza Doris si riferisce all'invidia come causa della sua predilezione per amicizie con italiani/e.

Simona mi racconta che, arrivata a Milano, ha trovato lavoro come allenatrice di una squadra di calcio di bambini e ha cominciato ad allenarsi con una squadra di italiane. Si trattava di una squadra di buon livello che faceva almeno tre allenamenti intensivi a settimana e partite nei fine settimana. Dovendo lei lavorare anche come collaboratrice domestica non aveva tempo libero a sufficienza per frequentare così assiduamente, ma l'allenatore, riconosciuta la sua bravura, le permetteva comunque di rimanere e la faceva giocare sempre durante le partite. Con il passare del tempo però le altre giocatrici italiane hanno cominciato a essere invidiose e sono sorte tensioni che l'hanno portata a decidere di lasciare la squadra.

Anche Sonia, arrivata a Milano non ancora ventenne, racconta un'esperienza simile. Ancora non c'erano i campionati e le squadre femminili che ci sono oggi<sup>93</sup>, quindi lei andava ogni tanto a giocare a calcio nei parchi. Un giorno un allenatore italiano l'ha notata e le ha proposto di entrare nella sua squadra. Lei ha accettato molto felice e per un certo periodo ha frequentato gli allenamenti e i campionati. Lamenta discriminazioni da parte delle compagne di squadra che la prendevano in giro perché all'epoca non sapeva bene l'italiano, oltre a gelosie e invidie per la sua bravura. Cosicché dopo qualche tempo ha deciso di smettere e per

---

<sup>93</sup> Si veda il quinto capitolo per una trattazione approfondita di questo contesto.

cinque anni non ha più giocato a calcio, finché non sono cominciati i campionati femminili tra latinoamericane.

L'invidia e la frustrazione sono state usate anche da María come chiavi di lettura dell'atteggiamento nei suoi confronti da parte di colleghi di lavoro italiani: lei è capo squadra di un settore di operai/e in un'impresa delle pulizie, lei straniera e donna ha un ruolo direttivo e questo talvolta le ha causato tensioni con i dipendenti italiani, che a suo avviso non accettavano volentieri di essere sottoposti a lei.

L'invidia mi è stata sempre menzionata come sentimento provato da terze/i nei confronti dell'interlocutrice e mai come sentimento provato in prima persona. Mi pare questo un modo per interpretare le tensioni relazionali e per parlare bene di sé: se si è oggetto di invidia significa che c'è qualcosa che merita di essere invidiato. Nei casi in cui l'interlocutrice menzionava i propri sentimenti verso altre/i, allora emergevano l'ammirazione e il rispetto per chi ha avuto "successo". Questo approccio sembra connesso alla narrazione di sé in termini di *progreso*: chi lotta per migliorare il proprio status è soggetta sia a successi sia a rischi di insuccessi. Il non progresso altrui è l'immagine di ciò da cui si sta cercando di allontanarsi, mentre il progresso altrui è un modello a cui ispirarsi. Questa modalità mi pare più diffusa fra persone di classe bassa e medio-bassa, forse perché più di altre faticano a conquistare miglioramenti. In alcuni studi sulle migrazioni interne in Perù dalle zone rurali andine alle città (Ødegaard, 2006), ho trovato traccia del sentimento di invidia come parte del linguaggio relazionale attraverso cui sono vissute e informate le dinamiche di conflitto. L'antropologa Ødegaard riferisce che la presenza di tali sentimenti negativi viene talvolta ascritta a pratiche magiche, che però non sono mai state nominate tra le donne da me frequentate. Un approfondimento in tal senso potrebbe essere interessante. L'assenza di questo elemento potrebbe essere dovuta a un processo di abbandono di alcune pratiche, considerate nelle realtà urbane ed europee come indicatore di arretratezza, opposte alla modernità e dunque al progresso tanto ricercato.

## Conclusioni

La retorica della migrazione per lavoro è fortemente presente e legittima molte migrazioni femminili, ma a un'osservazione più approfondita altre importanti motivazioni emergono. Proprio per questo mi pare che il concetto di sviluppo umano, che basa la valutazione della qualità di vita non solo sull'ingresso economico, si addica a interpretare queste esperienze. La ricerca di nuove opportunità riguarda anche la modifica dell'identità di donna, la libertà di vivere la propria sessualità, eterosessuale o lesbica, e l'arricchimento emotivo, relazionale e culturale, espressi attraverso il desiderio di conoscere. Le crisi politiche ed economiche degli anni Ottanta e Novanta sono state forti spinte all'emigrazione sia per le classi medie sia per quelle basse. Le prime avevano a disposizione le risorse per attuare migrazioni transnazionali, le seconde si sono mosse prima verso Lima e successivamente all'estero. La mobilità geografica è vista come mezzo per la mobilità sociale. Per le seconde inoltre cambiare Paese significa acquisire, tramite lo sguardo altrui, l'identità di peruviani, venendo ad attenuarsi l'importanza di differenze discriminanti presenti in Perù. Questo fattore, sommato all'orgoglio per il ruolo delle/dei migranti di promotrici/tori dello sviluppo del Perù, contribuisce al rafforzamento dell'identità nazionale. Tali differenze, come vedremo nei prossimi capitoli, non si cancellano e si intrecciano con le pratiche agite nel contesto di emigrazione e con i criteri che qui orientano le scelte relazionali. Penso non sia un caso che i/le più alti/e funzionari/e dei consolati e ambasciate appartengano alle classi alte peruviane, bianchi/e o *mestizos/as*, ma nell'associazionismo e tra i soggetti che cercano visibilità culturale e politica la maggior parte sono *mestizos/as* e *cholos/as*. Se da un lato si migliora il proprio status, dall'altro ci si inserisce in un contesto con le sue specifiche stratificazioni, in cui sovente essere riconosciute/i come provenienti da Paesi in via di sviluppo scatena pregiudizi e discriminazioni. Tuttavia questi panorami di significati non sono fissi nel tempo, ma in continuo mutamento, proprio a seguito dei movimenti di persone, dei cambiamenti politici ed economici e dei messaggi veicolati attraverso i *mass media*.

Una questione rilevante relativa alle motivazioni che portano a migrare è l'analisi del grado di volontarietà soggettiva di questa scelta. Molte interlocutrici hanno enfatizzato l'importanza e la durata del periodo in cui hanno riflettuto su questa eventualità e sulla

fase della loro vita in cui hanno preso una decisione che l'ha radicalmente cambiata. Per molte donne dunque la migrazione è sicuramente una scelta individuale, ma agita spesso di concerto con la famiglia che ne condivide i costi e i benefici e che può esercitare varie forme di supporto o di pressione. Molte sono indotte a migrare da familiari, conoscenti o agenzie che reclutano lavoratrici:

“La migrazione indotta o direzionata dalla domanda modifica le comuni assunzioni relative alla migrazione e ai motivi che ricadono sui migranti. Essa mette in questione l'assunzione che la gente migri solo perché intravedono una vita migliore. Al contrario, la maggior parte dei migranti non *inizia* con calcoli individuali costi-benefici, ma con abboccamenti fatti alle persone con nessuna intenzione di migrare. Questi abboccamenti alterano alla base i calcoli costi-benefici che i potenziali migranti usano. [...] Una volta avviati, le reti di parentela e di amicizia soppiantano il ruolo delle spinte dei datori di lavoro nel sostenere i flussi migratori.”<sup>94</sup> (Mahler e Pessar, 2006, p. 47, corsivo nell'originale).

Il grado e il tipo di pressioni familiari, sociali e lavorative influisce e dà forma al processo decisionale individuale creando un ampio *continuum* tra i due poli delle migrazioni volontarie e forzate<sup>95</sup>:

“Man mano che l'*agency* è maggiormente indagata, i poli comuni dell'immigrazione 'volontaria' (migrante) *versus* 'involontaria' o 'forzata' (rifugiato, schiavo?), dovrebbero correttamente essere visti come estremi di un *continuum* con molti siti e misure intermedie dove operano ideologie e processi di genere.”<sup>96</sup> (Constable, 1997, p. 50).

Secondo Constable inoltre:

“Vi sono prove abbondanti ma poco riconosciute che le persone, più che offrirsi volontariamente, come affermano molte teorie sulla migrazione, sono indotte a migrare. Le

---

<sup>94</sup> “Demand-driven or induced migration turns commonplace assumptions about migration and migrants' motives on their head. It questions the assumption that people migrate merely because they envision a better life. Quite conversely, most migrants do not *begin* with individuals' cost-benefit calculations but with enticements made to people with no intention of migrating. These enticements alter the very basis for cost-benefit calculations that potential migrants use [...]. Once begun, kinship- and friendship-based networks supplant the need for employer inducements to sustain migration streams.”

<sup>95</sup> Cfr. Parreñas (2001), Butler (1997) e Agustín (2006).

<sup>96</sup> “As agency is more interrogated the commonplace poles of 'voluntary' (immigrant) versus 'involuntary' or 'forced' (refuge, slave?) migration should be rightfully seen as endpoints in a long continuum with many intermediary measures and sites where gendered ideologies and processes operate.”

idee dei datori di lavoro e dei reclutatori su chi costituisca il lavoratore ideale per i differenti tipi di lavori dà forma alla forza lavoro e colloca i lavoratori in diverse nicchie occupazionali che riflettono le ideologie di genere, razza, classe e civilizzazione. Nonostante questo, prevale la nozione che le persone *vogliono* migrare, che spinge gli studiosi a teorizzare i processi decisionali razionali dell'individuo (o della famiglia/gruppo domestico) come motivi principali della migrazione. Ci sembra che questo orientamento teorico serva, più o meno intenzionalmente, a rafforzare le politiche statali di contrasto alle migrazioni.”<sup>97</sup> (Ivi, p. 49, corsivo nell'originale).

Insomma, secondo Constable il sistema che costruisce i percorsi che spingono a migrare, il neocapitalismo globale, non ama assumersi la titolarità di tali flussi di persone, poiché altrimenti dovrebbe fornire loro tutele e diritti. La valorizzazione dell'individuo e delle sue libertà costituisce un modo per deresponsabilizzare gli Stati e i loro sistemi economici. Tale meccanismo sarebbe da molti introiettato, proprio attraverso il discorso dell'orgoglio del “farsi da sé”, del successo e del *progreso*, che danno forma alle narrazioni di sé tutte interne a tale quadro discorsivo. Le migrazioni sono al tempo stesso indotte e ostacolate, portando alla formazione di soggetti vulnerabili, le cui storie di sforzi individuali sono pienamente reali. Come suggerisce Seligmann (2008) questo può catalizzare fenomeni di costruzione identitaria basati sull'identità locale o comunitaria, infatti, in mancanza di strutture statali affidabili, le reti comunitarie divengono un riferimento.

---

<sup>97</sup> “The evidence is abundant but little recognized that people are induced into migration rather than volunteer for duty as most migration theory assumes. Employers’ and recruiters’ ideas about who make ideal laborers for different jobs sculpt the labor force and shuttle workers into different employment niches that reflect ideologies of gender, race, class, and civilization. Yet the prevailing notion is that people *want* to migrate leading scholars to theorize individual (or family/household) rational decision-making as the prime mover of migrations. To our minds, this orientation serves intentionally or not as an ideological tool to buttress states’ policies to interdict and restrict migrations.”

## **CAPITOLO 2**

### **LAVORO: INTERSEZIONI DI CLASSE, GENERE E ORIENTAMENTO SESSUALE**

Per molte partecipanti alla ricerca il lavoro è una delle ragioni della migrazione e uno dei fattori che portano alla scelta dell'Italia e della città di Milano come destinazioni. Inoltre il lavoro è una delle principali attività quotidiane intorno a cui ruotano la costruzione dell'identità, l'inserimento nella società italiana, gli equilibri nelle relazioni familiari, i progetti di miglioramento economico e di cambiamento di status sociale. In questo capitolo cercherò di indagare questi fattori attraverso l'analisi delle condizioni lavorative delle donne che hanno partecipato alla ricerca e delle dinamiche relative al genere. Il tema è molto vasto e ampiamente studiato.<sup>1</sup> Mi limiterò a presentarne alcuni aspetti connessi alla mia ricerca necessari per comprendere le articolazioni del genere nel farsi dell'esperienza. Innanzitutto è necessaria un'analisi delle motivazioni che portano alla scelta della città di Milano come destinazione.

#### **Milano “città globale” e la femminilizzazione delle migrazioni**

La città di Milano si rafforza come importante centro industriale a partire dall'inizio del Novecento e va a costituire uno dei poli del triangolo industriale del nord Italia insieme a Torino e Genova. Con il *boom* economico del secondo dopoguerra, Milano diviene un'importante meta dell'emigrazione dal sud Italia trovandosi a fronteggiare massicci cambiamenti urbanistici, sociali e culturali<sup>2</sup>. Dagli anni Ottanta si espande notevolmente il settore terziario e oggi, dopo Roma, Milano è la seconda città d'Italia per grandezza, con il maggior flusso economico e il maggior tasso di occupazione<sup>3</sup>; inoltre è un importante centro politico e culturale, con la presenza di numerose istituzioni educative e di alta formazione, strutture sanitarie e di servizi. L'espansione

---

<sup>1</sup> Per approfondire cfr. ad esempio Sassen (1998), Kofman et al. (2000), Ehrenreich e Russel Hochschild (2002), Anderson (2004), Marchetti (2004), Catanzaro e Colombo (2009), Cirillo et al. (2009), Cirillo (2010).

<sup>2</sup> Per uno studio sulle migrazioni interne in Italia cfr. Arru e Ramella (2003).

<sup>3</sup> Nel comune di Milano risiedono circa 1.320.000 abitanti su una superficie di 182 km quadrati, mentre nella provincia di Milano risiedono 3.100.000 abitanti su una superficie di 1575 km quadrati (dati anagrafe 2011, [www.comune-mi.it](http://www.comune-mi.it), [www.provincia.milano.it](http://www.provincia.milano.it)).

urbanistica sta portando a un sempre maggior ampliamento delle periferie, grazie anche alla collocazione geografica in un'ampia area di pianura. Tali periferie e i comuni vicini, il cosiddetto "hinterland", sono molto connessi fra loro e con la città di Milano. Dagli anni Ottanta e in maniera più massiccia dagli anni Novanta, Milano diviene meta anche delle emigrazioni da Paesi del Sud del mondo. Persone che prima si dirigevano verso Stati più ricchi del centro e nord Europa, i quali hanno cominciato ad attuare politiche legislative restrittive sull'immigrazione, vedono nell'Italia, dove è più semplice entrare, una possibilità alternativa. Con il Perù in particolare i legami sono intensi, avendo l'Italia avuto un importante flusso migratorio verso l'America Latina dall'Ottocento fino alla prima metà del Novecento. In Perù nel corso dei decenni le/gli italiani sono andati a far parte delle classi medio-alte e alte urbane, godendo di uno status sociale elevato<sup>4</sup>. L'Italia dunque per molte/i peruviane/i, soprattutto di classe media e alta<sup>5</sup>, è un luogo noto, a cui aspirare. Per molte/i emigranti dal Perù la prima scelta in Europa è stata la Spagna, per i legami derivanti dal passato coloniale<sup>6</sup> e per l'uso della stessa lingua, lo spagnolo castigliano. Quando l'ingresso in Spagna è diventato più difficile a causa delle restrizioni legislative imposte ai/migranti extraeuropei/e, si è puntato all'Italia, anche per la facilità di apprendimento dell'italiano da parte di chi parla spagnolo. A Milano, come e più che nel resto d'Italia, l'aspettativa di vita della popolazione è in continuo aumento e il tasso di natalità è minore di un/a figlio/a per donna da diversi anni creando i cosiddetti fenomeni della crescita zero e dell'invecchiamento della popolazione. Con la riduzione dei servizi di *welfare* erogati dallo Stato, la richiesta di supporto nei servizi domestici è aumentata esponenzialmente. Le donne italiane, tradizionalmente assegnatarie dei compiti di cura, sono oggi più inserite nel mondo del lavoro e la cura della casa, di bambini e anziani è affidata a terze persone. Sebbene gli uomini collaborino maggiormente nei lavori di cura, la gran parte del lavoro ricade sulle donne. L'assunzione di collaboratrici domestiche, *baby-sitter* e assistenti per malate/i e anziane/i non corrisponde solo al maggior impegno delle donne

---

<sup>4</sup> A seguito di questa emigrazione e del sistema italiano di acquisizione della cittadinanza basato sullo *jus solis*, vi sono in Perù molti/e discendenti di italiani/e che hanno diritto a richiedere il passaporto italiano.

<sup>5</sup> Per le classi medio-alte e alte, la cultura europea, appresa anche a scuola, è un riferimento importante.

<sup>6</sup> In Spagna i/le cittadini/e di Paesi ex colonie hanno diritto di chiedere la cittadinanza spagnola dopo soli due anni di permanenza sul territorio spagnolo, a differenza di cittadini/e di altra provenienza per i/le quali, nella maggior parte dei casi sono necessari dieci anni. Anche in Italia si può chiedere la cittadinanza dopo dieci anni di regolare permanenza e attività lavorativa nel Paese, a meno di accordi specifici con alcuni gruppi di popolazione.

nel mercato del lavoro, ma anche al desiderio di affermazione di un accresciuto status sociale e a un cambiamento nell'attitudine delle donne verso i lavori di cura.<sup>7</sup> Il servizio a domicilio per molti/e costituisce uno *status symbol*: “la casa stessa è un sito di consumo e di *status* (Bourdieu, 1984) in cui alcuni beni sono esposti e consumati, e in cui la ‘personalità’ e lo *status* sociale hanno modo di esprimersi.” (Anderson, 2004, p. 166). La manodopera più economica è costituita da stranieri e in particolare donne straniere, che trovano quindi in Italia numerose occasioni di lavoro, sia in regola, sia in nero. Le peruviane sono considerate sia affidabili in questo settore sia abituate anche in Perù a svolgere questi compiti uniformando così le differenze sociali presenti in Perù e collocando tutte le migranti in un'unica omogenea classe bassa, laddove invece le donne di classe media sono sì assegnatarie dei compiti domestici, ma con l'ausilio di collaboratrici, in genere appartenenti alle classi basse. “Attraverso valutazioni differenziate della manodopera in base a genere, etnia/razza e status nativo, i datori di lavoro creano una forza lavoro frammentata più facile da gestire.”<sup>8</sup> (Castellanos e Boehm, 2008, p. 8). Milano è anche una delle mete principali per il mercato della prostituzione, e in particolare della prostituzione di travestite/transessuali.<sup>9</sup>

Per approfondire il legame fra lavoro, genere, classe e migrazione è necessario considerare le riflessioni di molte studiose che si sono occupate di migrazioni femminili negli ultimi decenni, interpretandole alla luce dei processi di globalizzazione. Con l'espressione “femminilizzazione del lavoro” e “femminilizzazione delle migrazioni” ci si riferisce a fenomeni che la sociologa Sassen (2002) spiega collegando la globalizzazione e l'emigrazione femminile. Nella sua analisi la globalizzazione implica da un lato l'annullamento delle distanze e la riduzione dell'importanza della localizzazione delle attività produttive, ma anche la concentrazione in alcune grandi città, che Sassen chiama “città globali”, delle attività manageriali di organizzazione e coordinamento della produzione e della gestione finanziaria. Nelle città globali si è così verificata una crescita della richiesta di professionisti/e di alto livello che con il loro stile di vita e gli alti redditi “hanno generato a loro volta una richiesta di lavoratori con

---

<sup>7</sup> Cfr. “Leggendaria” (n. 89, 2011); Catanzaro e Colombo (2009), Vega Solís (2009).

<sup>8</sup> “By valuing labor differently on the basis of gender, ethnicity/race, and nativity, employers create a fragmented labor force that is more easily managed.”

<sup>9</sup> Dal Perù molte trans MtF (da maschio a femmina) o travestite vengono a Milano con l'idea di mettere da parte i soldi per aiutare la famiglia o fare l'operazione di riattribuzione di sesso e genere. Non approfondisco qui questo aspetto, sul quale ci sono ricerche in corso (Roland Álvarez; Ximena Salazar).



mansioni di servizio e con basse retribuzioni. [...] La dispersione spaziale delle attività economiche e l'annullamento della categoria di luogo costituiscono il 50 per cento della storia della globalizzazione. L'altra metà riguarda la concentrazione territoriale delle funzioni direttive, delle operazioni di controllo e dei servizi specializzati più avanzati." (Sassen, 2002, pp. 234-235). Sassen propone di mettere a fuoco le *pratiche* che costituiscono la globalizzazione economica, ovvero il lavoro di produzione e riproduzione di questo sistema globale, facendo così rientrare nell'analisi le categorie di luogo e di processo produttivo.

In linea con l'analisi di Sassen, altre autrici parlano di "sistemi stratificati transnazionali di riproduzione" e di "catena della cura":

"Con riproduzione stratificata intendo che i compiti di riproduzione fisica e sociale sono compiuti in maniera differenziata in base a disuguaglianze basate su gerarchie di classe, razza, etnicità, genere, posizione nell'economia globale, status migratorio, e strutturate da forze sociali, economiche e politiche."<sup>10</sup> (Colen, 2006, p. 380-381, corsivo nell'originale).

"Le lavoratrici domestiche filippine non solo spendono energia fisica per i salari, ma sono anche coinvolte nella fornitura di lavoro emozionale e di 'cura' per occuparsi dei/delle figli/e delle famiglie più benestanti del primo mondo. Allo stesso tempo esse sono distolte dalle proprie famiglie biologiche e forzate ad affidare i/le propri/e figli/e a donne più povere in patria. Quindi questa 'catena' è forgiata primariamente attraverso la costituzione di legami tra donne biologicamente riproduttive del primo e del terzo mondo e dal dislocamento della loro forza lavoro dalle proprie famiglie biologiche."<sup>11</sup> (Manalansan, 2006, p. 238).

Questo sistema di riproduzione stratificata si lega a una gerarchia fra donne, basata su etnia, classe, nazione e genere, che stabilisce circuiti lavorativi della cura (Parreñas, 2001): "per le datrici di lavoro e le impiegate valgono nozioni di femminilità piuttosto

---

<sup>10</sup> "By *stratified reproduction* I mean that physical and social reproductive tasks are accomplished differentially according to inequalities that are based on hierarchies of class, race, ethnicity, gender, place in a global economy, and migration status and that are structured by social, economic, and political forces."

<sup>11</sup> "Not only are Filipina domestic workers expending physical energy for salaries, they are also involved in providing emotional or 'caring' work by looking after the children of more affluent first-world families. At the same time, they are displaced and torn away from their biological families and forced to leave their children in the care of poorer women in the homeland. Hence, this 'chain' is forged primarily through links constituted by biologically reproducing women of the first and third worlds and the displacement of their labor from their biological families."

diverse e [...] le lavoratrici domestiche sono talvolta impiegate per accrescere la femminilità della datrice di lavoro basata sulla classe.”<sup>12</sup> (Andall, 2003, p. 50).

Phizacklea afferma:

“La manodopera femminile e migrante hanno in comune molte caratteristiche: entrambe sono state ‘prodotte’ dalla domanda di lavoro in alcuni settori economici a basso reddito e sono confinate in quei settori, spesso attraverso politiche e pratiche specifiche giustificate anche dall’ascrizione di inferiorità.”<sup>13</sup> (in Andall, 2000, p. 13).

L’incremento dell’occupazione femminile è andato di pari passo con l’aumento della precarizzazione del lavoro. I/le migranti si inseriscono nei settori occupazionali più faticosi e meno tutelati, quelli che i/le locali non desiderano più. Gran parte di questa forza lavoro è costituita da donne. Sassen (2002) parla di “femminilizzazione della povertà” a seguito delle trasformazioni dell’economia capitalistica globale che richiede ingenti masse di forza lavoro nei settori a bassa retribuzione. Ambrosini (2001) parla di “integrazione subalterna”, “relegata cioè a nicchie occupazionali a bassissima qualificazione” (p. 39). Nelle città globali dunque le classi medie e alte esprimono un forte bisogno di manodopera per realizzare servizi domestici e di cura, e anche le classi medie. Le donne delle classi medie, tradizionalmente responsabili dei servizi di cura, partecipano oggi al mercato del lavoro retribuito fuori casa e necessitano di aiuto in casa: “la femminilizzazione di un segmento della forza-lavoro produttiva alimenta la domanda di lavoratrici domestiche a pagamento.” (Anderson, 2004, p. 165). La carenza di servizi di *welfare* pubblici e i costi eccessivi di quelli privati spingono molte famiglie a rivolgersi a lavoratrici immigrate.

Molti servizi di cura e di pulizie devono svolgersi necessariamente nell’ambiente domestico. Lo spostamento dei processi di produzione in luoghi dove la manodopera è disponibile a un costo più basso, la cosiddetta produzione *offshore*, è oramai un modello dominante nell’economia globale, ma alcune occupazioni sono “*site-specific*” (Gibson e Graham in Andall, 2000, p. 14) e necessitano quindi che il lavoro a basso costo sia

---

<sup>12</sup> “quite different notions of femininity apply to the female employer and the female employee and [...] domestic workers are sometimes employed to enhance the class-based femininity of the female employer.”

<sup>13</sup> “Migrant and female labour share many characteristics, both have been ‘produced’ by the demand for labour in certain low-wages sectors of the economy and they are confined to those sectors, often by specific policies and practices which are partially justified by the ascription of inferior characteristics.”

importato in loco. “La diffusione di sussidi ‘cash for care’, come il sistema italiano di pagamenti locali alle famiglie<sup>14</sup> che si prendono cura dei propri membri anziani, sta alimentando significativamente il numero di migranti ‘clandestini’ disposti a svolgere questo lavoro per retribuzioni estremamente basse.” (Anderson, 2004, p. 179). In Europa è in atto un processo di *commodification of care*, mercantilizzazione della cura: lo Stato non offre più servizi, ma (poco) denaro per pagare persone che li svolgano, quindi le migranti vengono scelte per poter spendere meno. Inoltre spesso le strutture esterne e statali forniscono servizi inadeguati, per esempio con orari non compatibili con le necessità di chi lavora: “le ore stabilite per l’assistenza istituzionale spesso non collimano con la domanda e il mondo del lavoro non favorisce i compiti di cura. Esistono sfalsamenti ritmici tra il lavoro produttivo e quello riproduttivo<sup>15</sup> che si riflettono nelle differenti dinamiche del ‘lavoro’ e della ‘casa’.” (Ivi, p. 165).

In Italia la riduzione del *welfare* e dei servizi di cura erogati dallo Stato, quelli che il movimento operaio e femminista hanno faticato tanto a ottenere, si è avviata per impulso del capitalismo liberista europeo ed è potenziata dai processi di crisi economica che promuovono il bisogno di manodopera a basso costo. A questo si aggiunge l’obbligo di legge di accudire e mantenere i propri congiunti. Così le/i migranti irregolari divengono ottime/i lavoratrici/tori disposte/i a bassi salari e a condizioni lavorative e abitative precarie, impossibilitate/i a protestare giacché non in regola, costantemente a rischio di espulsione dai confini di uno Stato che pone rigidi criteri di accesso proprio per mantenere un’intera classe di persone in una posizione debole.

La massiccia richiesta di lavoratrici domestiche è indice inoltre del fallimento della condivisione di questi compiti con gli uomini: Andall (2000) parla della “contraddizione del lavoro delle donne migranti che serve per sollevare alcune donne italiane da alcuni compiti riproduttivi e al tempo stesso consente agli uomini italiani di non occuparsene.”<sup>16</sup> (p. 17).

---

<sup>14</sup> L’autrice si riferisce all’assegno di accompagnamento.

<sup>15</sup> La dicotomia fra lavoro produttivo e riproduttivo ha origine con Marx. È stata messa in discussione dalle studiose femministe (cfr. per esempio Collier e Yanagisako, 1987 e Lamphere, 2009) perché si basa su un’analisi delle società dal punto di vista maschile.

<sup>16</sup> “The contradiction of migrant women’s work functioning to liberate some Italian women from aspects of reproductive labour and simultaneously protecting Italian men from having to engage in this work.”

Secondo la sociologa Vega Solís<sup>17</sup> siamo di fronte a una crisi della cura dovuta all'aumento della domanda di cura, alla diminuzione dell'offerta gratuita e a cambiamenti nel *welfare*. La cura, riconosciuta come servizio e pagata, rimane al gradino più basso della gerarchia della struttura sociale e discorsiva dominante, anche per essere stata un compito tradizionalmente femminile. Molte migranti cercano infatti di salire la scala sociale e diventare professioniste allontanando da sé la cura in quanto compito domestico, per esempio chiamandosi educatrici o infermiere. Con la professionalizzazione si cerca di separare la relazione personale dai compiti svolti. Si intende inoltre così costruire la propria soggettività come lavoratrici salariate, rifiutando la costruzione identitaria di donna che nella relazione familiare diviene soggetto attraverso la cura dall'altro. Al tempo stesso tuttavia Hofmann<sup>18</sup> fa notare che il lavoro domestico è spesso preferito perché presenta alcuni vantaggi: l'informalità, la maggiore flessibilità e la presenza di relazione affettiva. Le lavoratrici domestiche "fisse" spesso vengono trattate, almeno nominalmente, come parenti ed esse trovano così una compensazione emotiva alla lontananza dalla loro famiglia. D'altronde però tale relazione nasconde le dinamiche di potere presenti. Nella cura dell'altra/o c'è creatività e potere, ma anche dipendenza. L'intimità nell'ambito domestico è uno strumento di *agency*, un mezzo per comprendere l'altra/o e stabilire empatia, ma è anche un fardello per le lavoratrici perché spesso sono le/i datrici/tori di lavoro che stabiliscono il tipo di relazione da tenere. Ad ogni modo il significato del lavoro domestico cambia sulla base del progetto personale, del luogo e della classe di partenza e di quelli di arrivo e anche la nozione di cura sta cambiando sulla base di queste spinte. Vediamo qui il caso peruviano.

### **Peruviane/i a Milano: dati generali**

Dagli anni Ottanta a oggi molte/i migranti si sono stabilite/i a Milano e hanno contribuito all'arrivo di altre/i parenti e conoscenti. Le reti fra migranti e connazionali in

---

<sup>17</sup> Mie note dalla sua relazione *Attention and care of others. Subjectivity, affinity and work* tenuta al Workshop *Feminization of Labour: Domestic Work and Affect in a Transnational Context*, organizzato dalla Prof.ssa Encarnación Gutiérrez, University of Manchester (UK), 09-10/12/2010.

<sup>18</sup> Mie note dal suo intervento tenuto al Workshop *Feminization of Labour: Domestic Work and Affect in a Transnational Context*, organizzato dalla Prof.ssa Encarnación Gutiérrez, University of Manchester (UK), 09-10/12/2010.

patria e in altri Paesi sono oggi così forti e stabili che diventano esse stesse ragione per orientare le scelte migratorie su Milano. Secondo le rilevazioni del Consolato del Perù a Milano (2008b), della Fondazione ISMU e Regione Lombardia (2009) e di Caritas/Migrantes (2009), nel 2008 a Milano e provincia risiedevano legalmente e illegalmente 33300 peruviane/i, divenute/i 46800 nel 2009 (Caselli, 2009), di cui circa il 60 per cento sono donne (Davì, 2008; Consulado General del Perù en Milan, 2008b). Dopo Madrid Milano è la seconda città in Europa per numero di peruviane/i espatriati ed è la settima nel mondo.<sup>19</sup> Tra il 2004 e il 2008 si è registrato un aumento del 25 per cento nella presenza di peruviane/i. L'80 per cento delle/dei presenti è nata/o in Perù e il 20 per cento in Italia; il 52 per cento proviene da Lima, il resto da tutti gli altri dipartimenti del Paese (Davì, 2008; Consulado General del Perù en Milan, 2008b). È da notare però che moltissime/i avevano già messo in atto, esse/i stesse/i o la loro famiglia d'origine, migrazioni interne al Perù, dai dipartimenti verso la capitale.

La maggior parte delle/dei peruviane/i presenti a Milano è giovane e in età lavorativa: 29 per cento nella fascia da 0 a 18 anni, 17 per cento in quella tra 18 e 25, 44 per cento tra 26 e 45, 8 per cento tra 45 e 59, 2 per cento oltre i 60 anni (Davì, 2008). Per moltissime/i le mansioni in Italia sono nettamente sottoqualificate rispetto agli studi svolti, anche per le difficoltà connesse al riconoscimento dei titoli di studio (Morokvasic in Caselli, 2009, parla di "spreco di cervelli"): la maggior parte delle donne è occupata nel settore dei servizi domestici, delle pulizie, della cura di anziani/e e bambini/e, mentre gli uomini lavorano prevalentemente come operai, artigiani o addetti ai trasporti (Caselli, 2009).

---

<sup>19</sup> Si stima che in tutta Italia nel 2008 vi fossero circa 78000 peruviane/i (Caritas/Migrantes, 2009).

**Tab. 21 - Settore di attività lavorativa dei cittadini peruviani ultraquattordicenni occupati presenti in Lombardia nell'anno 2007. Valori percentuali distinti per genere**

	<i>Maschi</i>	<i>Femmine</i>	<i>Totale</i>
Agroalimentare/ittico	3,8	0,0	1,5
Tessile	0,8	0,5	0,6
Meccanico	12,9	0,5	5,3
Edile	13,6	0,0	5,3
Commerciale	7,6	5,8	6,5
Alberghiero e ristorazione	6,8	6,3	6,5
Trasporto e comunicazione	25,0	2,4	11,5
Servizi alle imprese di medio alta qualificazione	3,8	0,0	1,5
Servizi di pulizia	12,1	26,1	20,6
Servizi alle persone	13,6	58,5	40,9
<i>Totale</i>	<i>100,0<sup>a</sup></i>	<i>100,0<sup>a</sup></i>	<i>100,0<sup>a</sup></i>

<sup>a</sup> La somma dei valori riportati in tabella può essere diversa da 100 a causa degli arrotondamenti. Campione: 303 casi validi

Fonte: Caselli, 2009, p. 50.

Secondo i dati riportati da Caselli sulla popolazione peruviana presente in Lombardia nel 2007, il 56 per cento ha un diploma di scuola secondaria superiore, il 13 per cento una laurea e il 28 per cento la licenza elementare; la maggioranza dunque ha svolto studi secondari o tecnico-professionali (infermeria, amministrazione e contabilità, informatica, elettronica). Le donne sono mediamente più istruite degli uomini, ma rispetto a loro una più alta percentuale risulta disoccupata (il doppio) o con un impiego subordinato e irregolare, mentre gli uomini più di frequente lavorano in regola. Rispetto agli uomini, poche sono le donne con un lavoro autonomo, in regola e non. Questi dati rispecchiano la maggiore presenza femminile nel settore del lavoro domestico dove è molto diffusa la mancanza di regolarizzazione. Invece nei settori in cui si inseriscono gli uomini è più diffuso il lavoro regolare e questo ne accelera i processi di inserimento e avanzamento di carriera. Nel settore domestico il miglioramento dipende dalla capacità soggettiva di mettere da parte il denaro per agire cambiamenti, oltre che dalla fortuna. Nelle narrazioni di varie interlocutrici occupate nel settore domestico, l'“aver avuto fortuna” o “sfortuna” è un modo per descrivere il proprio percorso, gli incontri che hanno portato a situazioni positive o negative, la qualità delle relazioni con le/i datrici/tori di lavoro, le opportunità mancate o avute.

Lo studio di Caselli (2009) mostra come il 57 per cento dei/delle peruviani/e in Lombardia nel 2007 ha un lavoro subordinato o parasubordinato regolare, mentre il 25 per cento ha un lavoro subordinato irregolare, l'8 per cento ha un lavoro autonomo

(regolare o irregolare) e il 10 per cento è disoccupato. Queste percentuali non cambiano molto se si introduce la variabile del titolo di studio posseduto: chi non ha studiato e chi ha una laurea hanno in Italia profili occupazionali simili. Se invece si osservano i dati sulla durata della permanenza in Italia, si nota una drastica riduzione dei soggetti con lavoro subordinato irregolare che diventano regolari dopo cinque anni di permanenza. Ad esempio Nilza, una mia interlocutrice di cui ho parlato nel primo capitolo, ha lavorato in nero come badante, finché non è riuscita a ottenere il permesso di soggiorno e ha trovato lavoro come operaia, occupazione che le lasciava molto più tempo libero per la sua passione: studiare. Sul lungo periodo si vanno inoltre a incrementare i/le lavoratori/trici autonomi/e regolari. Tuttavia molte/i non riescono a migliorare la propria condizione occupazionale, se non per il passaggio alla regolarizzazione.

**Tab. 1 - Condizione lavorativa dei cittadini peruviani ultraquattordicenni presenti in Lombardia nell'anno 2007. Valori percentuali distinti per titolo di studio**

	<i>Obbligo o nessun titolo</i>	<i>Scuola secondaria superiore</i>	<i>Laurea o diploma universitario</i>	<i>Totale</i>
Lavoro subordinato o parasubordinato regolare	64,0	50,7	67,3	57,0
Lavoro subordinato irregolare	16,0	29,8	21,2	24,4
Lavoro autonomo regolare	4,8	8,0	1,9	6,2
Lavoro autonomo irregolare	0,8	2,2	0,0	1,5
Non occupati	14,4	9,3	9,6	10,9
<b>Totale</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

Campione: 342 casi validi

Fonte: Caselli, 2009, p. 62.

**Tab. 2 - Condizione lavorativa dei cittadini peruviani ultraquattordicenni presenti in Lombardia nell'anno 2007. Valori percentuali distinti per durata della permanenza in Italia**

	<i>Fino a 4 anni</i>	<i>Da 5 a 10 anni</i>	<i>Oltre 10 anni</i>	<i>Totale<sup>a</sup></i>
Lavoro subordinato o parasubordinato regolare	24,6	78,0	64,0	56,8
Lavoro subordinato irregolare	57,7	9,4	7,2	24,4
Lavoro autonomo regolare	0,0	5,0	15,3	6,3
Lavoro autonomo irregolare	0,8	1,9	1,8	1,5
Non occupati	16,9	5,7	11,7	11,0
<b>Totale</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

<sup>a</sup> I valori riportati nella colonna del totale differiscono lievemente da quelli della tabella 1 e delle tabelle del capitolo precedente a causa del diverso numero di mancate risposte e di casi validi. Campione: 340 casi validi

Fonte: Caselli, 2009, p. 63.

Caselli individua tre percorsi più frequenti nel miglioramento della posizione lavorativa:

“Il primo è quello dei migranti che, in possesso di un titolo professionale acquisito in Perù, come per esempio quello di infermiere, sono riusciti, dopo un periodo più o meno lungo, a ottenere il riconoscimento formale e sostanziale di questo titolo. In tal modo [...] sono riusciti ad accedere a un’occupazione in linea con il proprio percorso formativo. [...] Il secondo percorso è quello di chi viene assunto da un’impresa con mansioni inferiori al proprio livello di preparazione professionale e [...] grazie a tale competenza riesce a emergere mettendo in mostra le proprie capacità. [...] Ciò porta [...] all’accesso a mansioni di maggiore responsabilità. [...] Il terzo percorso è quello che passa attraverso la costituzione di un’impresa. In questo caso le difficoltà incontrate dai migranti sono simili a quelle che devono fronteggiare tutti coloro i quali vogliano dar vita a una propria attività. Difficoltà che però, per un migrante, sono amplificate da una maggiore difficoltà, soprattutto linguistica, nella comprensione delle norme e delle procedure nonché dalla diffidenza mostrata da parte delle controparti istituzionali nonché dagli istituti di credito.” (Ivi, pp. 64-65).

Caselli constata che la maggior parte delle imprese avviate e gestite da peruviani/e intercettano i bisogni delle comunità immigrate rivolgendosi particolarmente alla clientela latino-americana e andando a costituire un fiorente mercato di importazione di prodotti alimentari e artefatti dal Perù.

Tra le donne con cui ho parlato emergono anche altri tipi di percorsi. Come detto sopra, chi lavora nell’ambito domestico non può accedere, come in un’azienda, a progressioni verticali occupazionali, spesso dunque mette da parte i soldi per poter avere poi il tempo libero e le risorse per intraprendere percorsi di formazione che le permettano di inserirsi in altri ambiti. Così hanno fatto molte donne arrivate negli anni Ottanta, donne di classe media che in Perù avevano già un certo livello sociale e che qui sono diventate mediatrici culturali o assistenti sociali, percorso professionale che nasceva proprio in quegli anni. Un altro percorso intrapreso da molte è il passaggio dal lavoro domestico a quello di infermiera o assistente sanitaria, dove le opportunità per essere in regola sono maggiori. Da questa posizione si riescono ad accumulare i risparmi per aiutare altri/e familiari a venire a Milano. Altre invece non disdegnano i vantaggi del lavoro in nero che non essendo tassato consente di tenere tutto il proprio guadagno. Per alcune la stabilità economica e il supporto di reti di familiari consentono di avviare una attività autonoma. Si evidenzia dunque che la disponibilità di un capitale economico e culturale permette l’accesso più rapido a occupazioni migliori. Se da un



lato si confermano così le distinzioni di classe presenti in Perù, dall'altro l'inserimento iniziale quasi forzato in mansioni a bassa qualificazione, rimescola in parte le carte delle stratificazioni sociali rimodellandole verso il basso. Le differenze di classe e culturali fra peruviane/i comunque si manifestano in altri ambiti, quali quello delle scelte sulle frequentazioni extra-lavorative e dei luoghi di svago e socialità.<sup>20</sup>

### **Le lavoratrici domestiche in Perù e l'identità femminile nelle classi basse**

Mahler e Pessar sottolineano che “pratiche di reclutamento di genere strutturano la migrazione: il genere influenza le concezioni dei/delle reclutatori/trici relative alle nicchie lavorative per uomini e donne”<sup>21</sup> (2006, p. 27). Similmente Baldisserri (2003), rifacendosi a Ongaro (2001) e ad Ambrosini (2001), fa notare che la suddivisione occupazionale manifesta nettamente una costruzione di genere secondo la quale le donne sarebbero naturalmente portate al lavoro di cura; gli immaginari legati al genere e alla comune religione cattolica fanno sì che le peruviane siano considerate dalle/dagli italiane/i come particolarmente inclini all'accudimento. Tale suddivisione lavorativa di genere è presente anche in Perù: sono le donne che principalmente si occupano della casa, dei figli e degli anziani, nelle classi basse in prima persona, mentre nelle classi alte affidano tali mansioni a donne delle classi basse. Il meccanismo sociale per cui donne di classi basse vanno a lavorare “fisse” presso le famiglie un po' o molto più benestanti è diffuso in Perù e costituisce un importante canale nella migrazione interna dalle zone rurali alle città e viene replicato nelle migrazioni internazionali. Per molte il lavoro domestico rimane l'attività di sostentamento per molti anni, ma per altre è un primo passo verso un miglioramento del proprio status socio-economico. È utile qui presentare alcuni casi a titolo di esempio per illustrare meglio questo aspetto della realtà peruviana fortemente connesso ai processi migratori.

Yanapanakusun (in quechua: aiutiamoci)<sup>22</sup> è una ONG con sede a Cuzco che dal 1994 realizza progetti di supporto per bambine di strada e minori lavoratrici e che riesce a sostenersi grazie a finanziamenti per progetti sociali e di sviluppo, prevalentemente

---

<sup>20</sup> Si vedano approfondimenti nel quinto capitolo.

<sup>21</sup> “gendered recruitment practices structure migration – the fact that gender sways recruiters’ conceptions of appropriate employment niches for men versus women”.

<sup>22</sup> [www.yanapanakusun.org](http://www.yanapanakusun.org); Centro Yanapanakusun, Video istituzionale, ... *con le lavoratrici domestiche*, Regia di Stefano Cavallotto.

stranieri<sup>23</sup>, e grazie a progetti di turismo solidale, avendo attivato un *bed and breakfast* per turiste/i responsabili. Ho avuto occasione di conoscere le sue attività e di parlare con Vittoria, la fondatrice di questo progetto, una donna italiana di circa settant'anni che vive in Perù dagli anni Settanta. Qui la realtà del lavoro minorile è molto diffusa: spesso famiglie che vivono in aree rurali, dove le possibilità di sussistenza sono ridotte, affidano alcuni/e figli/e ad altre famiglie più agiate che risiedono in città. Talvolta, come riporta Ødegaard (2006) nel suo studio sulla migrazione interna in Perù dalle aree rurali della *sierra* verso le città di Cuzco e di Arequipa, possono essere parenti o persone in rapporto di *compadrazgo* (madrine o padrini) con i/le quali è stabilita una relazione di supporto, tal'altra famiglie di classe media o medio-alta che promettono di offrire alle/ai bambine/i l'inserimento nella vita di città, l'apprendimento dello spagnolo<sup>24</sup> e l'accesso all'educazione, in cambio di piccole collaborazioni domestiche. Molto spesso però queste bambine/i non vengono affatto mandate/i a scuola con regolarità e si ritrovano a lavorare tutto il giorno, sovente curando bambine/i più piccole/i di loro e sbrigando tutte le faccende domestiche. Rispetto alle bambine, i bambini hanno più libertà di movimento al di fuori degli spazi domestici e con maggiore facilità vengono in contatto con altri bambini in condizioni simili e con l'ambiente cittadino. Se le condizioni vissute presso le famiglie affidatarie sono negative, tramite il confronto con i pari essi prendono consapevolezza di sé, si alleano fra loro, scappano di casa e trovano sostentamento facendo lavori quali il lustrascarpe, costruendo alloggi di fortuna e proteggendosi a vicenda<sup>25</sup>. Le bambine sono invece spesso tenute più strettamente sotto controllo all'interno degli spazi domestici e questo le rende più isolate e con meno opportunità di accedere a informazioni che possano aiutarle a prendere coscienza della loro condizione. È proprio per venire incontro alle esigenze di queste bambine che nasce Yanapanakusun, una casa alloggio, una scuola e un centro di educazione professionale per bambine e ragazze. Se lo desiderano, esse vengono aiutate a rintracciare la famiglia d'origine, cosa non semplice in molti casi, soprattutto quando le bambine sono state “regalate” (come dicono alcuni/e) quando

---

<sup>23</sup> In particolare italiani, dato il collegamento della fondatrice con l'Italia.

<sup>24</sup> Nelle aree rurali della Ande si parla prevalentemente quechua, seconda lingua ufficiale del Perù; in alcune zone, soprattutto nel dipartimento di Puno, si parla aymara.

<sup>25</sup> A Lima lungo le rive del fiume Rímac dormono molti bambini di strada. Vengono soprannominati *pirañitos* [piccoli piragna] per la loro tecnica di assalto e borseggio in gruppo. Alcune ONG cercano di stabilire contatti con loro e fornire supporto.

erano molto piccole e non ricordano i nomi dei luoghi d'origine, né hanno con sé documenti. Il rancore verso le famiglie d'origine è spesso forte, si sentono abbandonate e scartate rispetto ad altri/e fratelli e sorelle. Il Centro offre ascolto e alloggio alle ragazze che non vogliono più vivere presso le famiglie d'adozione e fornisce informazioni e formazione per aiutarle a costruire nuovi percorsi educativi e lavorativi. In vari casi le ragazze hanno subito abusi e la prima fase dopo il loro arrivo è dedicata alla costruzione di relazioni di fiducia. In alcuni casi sono le datrici di lavoro che portano le bambine/ragazze al Centro per far loro frequentare la scuola mentre continuano a vivere e a lavorare presso la famiglia. La scuola consente loro di completare la formazione primaria e secondaria e svolgere corsi di avviamento professionale. Le ragazze gestiscono la produzione di un giornalino e di un programma radiofonico pensati per altre bambine e ragazze lavoratrici domestiche in cui offrono diversione, informazioni e strumenti per la presa di coscienza, esprimendosi in spagnolo e in quechua.

Stando all'esperienza di Vittoria, queste ragazze non migrano verso l'estero, ma cercano di sistemarsi in Cuzco o migrano verso Lima. La storia di Linda è esemplare di questo fenomeno. Ho conosciuto Linda durante la mia permanenza a Lima: lei veniva una volta a settimana a sbrigare alcune faccende domestiche nella casa dove ho abitato, un appartamento nel quartiere Magdalena del Mar, nella parte centrale di Lima. Linda, una donna di circa cinquantacinque anni, per qualche decina di *nuevos soles*<sup>26</sup>, veniva a lavare a mano e stendere il bucato<sup>27</sup>, a stirare, a fare le pulizie della casa, riordinare e cambiare la biancheria di casa, e a cucinare per la proprietaria di casa. Per arrivare, da una zona periferica di Lima, impiegava due ore di viaggio, cosa comune per molti/e residenti delle periferie che lavorano nel centro città. Ho avuto numerose occasioni di parlare con Linda, invitandola a pranzare insieme a me o lavando insieme i panni. All'inizio le pareva strano, come se non fosse del tutto appropriato che una europea, pari alla sua datrice di lavoro, pranzasse con lei e si facesse il bucato: Linda si è inizialmente offerta di lavarmi i panni, probabilmente perché lo riteneva un compito a me non adeguato, per mostrarmi gentilezza e per guadagnare qualcosa e solo dopo che

---

<sup>26</sup> Il *nuevo sol* è la moneta peruviana. Al momento della mia permanenza in Perù circa 4 *nuevos soles*=1 euro.

<sup>27</sup> Dopo qualche settimana dal mio arrivo è stata acquistata una lavatrice; non era dunque più necessario lavare a mano, ma solo stendere. Sul tetto del grattacelo di dodici piani in cui è situato l'appartamento vi è un ampio spazio dedicato a lavare i panni e stenderli, infatti è prassi comune andare a stendere sul tetto.

ho insistito sul fatto che era un compito che ero abituata a svolgere da sola in Italia, si è convinta a lasciarmi fare. Questo è stato un momento importante per negoziare con Linda la presunta appartenenza alla classe medio-alta che spesso in Perù mi veniva ascritta essendo europea e bianca.

Linda è stata una bambina “regalata”. È originaria di un villaggio delle Ande centrali; la madre, non riuscendo a occuparsi di tutti/e i/le figli/e e a sfamarli/e, ha affidato, in cambio di “qualcosa”, lei e uno dei fratelli a due famiglie benestanti con la promessa che li avrebbero fatti studiare. Gli altri nove tra fratelli e sorelle invece sono rimasti con la famiglia. Linda mi ha raccontato di abusi subìti nella prima famiglia, dove arrivò all’età di sei anni, e della grande sofferenza per il distacco dalla madre, sofferenza che si è portata dentro per molti anni, finché, una volta madre a sua volta, ha capito quanto fosse duro sfamare e crescere dei figli e ha potuto perdonarla, immaginando che lei fu scelta perché dimostrava di essere la più forte, quella che avrebbe potuto affrontare quelle difficoltà. Decise di fuggire dalla prima famiglia e ripara dal padrino, il quale trova un’altra famiglia a cui affidarla. L’impatto iniziale fu duro: lei parlava solo quechua, idioma denigrato nelle zone urbane benestanti, e non capiva lo spagnolo, lingua parlata da questa famiglia; inoltre le imposero di cambiare il suo nome quechua a favore di uno spagnolo<sup>28</sup>, gesto concreto e simbolico fortissimo, atto ad allontanare l’“andinità” di Linda, “andinità” che non poteva comunque essere cancellata dai suoi tratti somatici. In questa famiglia rimane fino all’età di ventun’anni lavorando sempre assiduamente, svolgendo le faccende domestiche e occupandosi dei due bambini più piccoli. Non aveva un stanza per sé, né dormiva con gli altri bambini: dormiva su un materasso che la notte veniva sistemato sotto il tavolo della cucina e la mattina presto riposto. Le hanno fatto fare la scuola primaria e solo dopo diversi anni la scuola secondaria<sup>29</sup>. In quegli anni le hanno messo da parte un po’ di soldi (Linda parla di 3-6 *soles* al mese... una cifra irrisoria). Quando, raggiunta la maggiore età, viene invitata ad andarsene, con suo grande dispiacere si ritrova sola a doversi mantenere. Dichiara con orgoglio di aver rifiutato “la carità delle ONG”, perché lei voleva lavorare e ha trovato altre famiglie a cui fornire servizi domestici. Si tratta sempre di lavori informali in cui non vi sono garanzie. Per essere pagata si trova costretta ad andare a lavorare anche quando si ammala. A venticinque anni si sposa, ha la prima figlia e con il marito si trasferisce a Lima; in seguito ha avuto un’altra figlia e due figli. Il marito è deceduto quando i figli erano ancora piccoli, ma lei non lo rimpiange dato

---

<sup>28</sup> Anni dopo Linda ha deciso di riacquisire il suo primo nome quechua.

<sup>29</sup> Linda riferisce che una delle ragioni del ritardato inserimento scolastico era la mancanza di suoi documenti. Molte studiose riferiscono dell’alta percentuale di persone nelle zone rurali che alla nascita non vengono dichiarate all’anagrafe e che quindi si trovano senza documenti.

che la tradiva con un'altra donna, anche se così ha dovuto lavorare ancora più duramente. Ribadisce che per “lottare per i suoi figli” ha anche fatto lavori “da uomini”, come lavorare in una fabbrica di vetri. È orgogliosa di “aver dato tutto ai figli”: cibo, vestiti e la possibilità di studiare. Loro hanno contribuito lavorando mentre studiavano e oggi tutti/e hanno un buon lavoro, per esempio come tassista o insegnante. Una volta adulta, Linda ha cercato e ritrovato la sua famiglia d'origine, ma dice che verso di loro “non sente nulla”; è invece verso i bambini con cui è cresciuta che sente un legame affettivo e infatti sono rimasti in contatto.

Nel suo studio con donne di una *barriada* di Lima, Bramani (2008) nota che nelle narrazioni di sé esse usano spesso “verbi che connotano il movimento eterodiretto [che] si susseguono senza interruzione fino all’assunzione del ruolo di madre: ‘mi portò’” (p. 20). Si tratta di verbi in forma passiva in cui i soggetti delle azioni sono terze persone, mentre l’interlocutrice ne è l’oggetto. Anche Linda usa formulazioni passive per parlare della prima fase della sua vita, mentre la narrazione della sua vita da adulta, da quando si è sposata e ha avuto la prima figlia, è in forma attiva.

Nella storia di Linda, esemplare di un fenomeno che era e continua a essere molto diffuso in Perù<sup>30</sup>, emergono molti elementi di rilievo. Tra questi l’intersezione delle disuguaglianze sociali basate su genere, classe, contrasto fra contesto urbano e rurale e appartenenza “etnica”, di cui la lingua parlata è un indicatore. Una donna andina di origini contadine subisce forti discriminazioni e i percorsi sociali che le sono permessi sono fortemente incanalati verso il rafforzamento delle divisioni di classe. La sua identità positiva è la forza di vivere e di lavorare per sé e per i/le figli/e. I privilegi ascritti ai/alle discendenti di spagnoli/e o ai/alle *mestizos/as* (nativi/e andini/e urbanizzati/e e con legami con spagnoli/e) sono ancora presenti nella realtà odierna, caratterizzata da forti squilibri economici e da un sistema di redistribuzione del reddito fortemente carente. Tuttavia forti cambiamenti sono in atto: da un lato la migrazione interna e l’urbanizzazione stanno portando molte persone a migliorare le proprie condizioni economiche, anche se questo rafforza la centralizzazione del Paese su Lima e drena forze lavorative e intellettuali dalle altre province del Paese. Per questo molti progetti di sviluppo puntano a dare risorse e strumenti alle persone nelle province e

---

<sup>30</sup> Si potrebbero forse stabilire delle comparazioni con alcune pratiche diffuse in certi ambiti sociali, dove la crescita dei figli è affidata a terze persone altre dai genitori biologici, senza che questi ultimi perdano necessariamente il legame con i/le figli/e; cfr. Goody (1982), Carsten (2000).

nelle aree rurali. Ødegaard (2006), rifacendosi a Comaroff e Comaroff (1991) e a Gramsci (1977), fa presente come la ricerca di *progreso* e miglioramento è sempre un processo bifronte in cui il cambiamento e la trasgressione rispetto ai ruoli ascritti, se da un lato innescano modifiche nel sistema, dall'altro vi rimangono interni e lo rafforzano: "La trasgressione o contestazione delle forme dominanti può prevedere la riproduzione di queste forme da parte dei subalterni, attraverso un dislocamento dei siti dell'egemonia."<sup>31</sup> (Ødegaard, 2006, p. 96). Riferendosi alla migrazione interna in Perù, Ødegaard afferma:

"La ricerca di mobilità sociale nei processi migratori è dunque contraddittoria poiché se da un lato implica l'adattamento ai discorsi dominanti per poter guadagnare determinati vantaggi socio-economici – e così facendo riproduce le forme dominanti e l'ordine sociale – dall'altro questa mobilità, una trasgressione, può servire a manipolare e contestare lo stesso ordine."<sup>32</sup> (Ivi, p. 96).

Penso che l'analisi gramsciana sia valida per molti processi di cambiamento sociale che, se da un lato tendono a modificare il sistema ne rimangono comunque parte. Tale meccanismo contraddittorio può interrompersi forse solo con un radicale cambiamento di sistema. Ad ogni modo mi pare di poter affermare che molte delle donne con cui ho parlato a Milano sono effettivamente riuscite a migliorare la propria condizione e a creare opportunità migliori per i/le propri/e figli/e o parenti. Sebbene questo non porti a un cambiamento radicale del sistema, ma a movimenti di persone in esso, tali movimenti modificano gli assetti sociali più ampi.

Come detto nel primo capitolo, la forza e la perseveranza sono caratteristiche associate all'identità femminile nelle classi basse. Infatti spesso sono le donne nelle classi basse a essere considerate dalle ONG più affidabili per il *progreso* della casa e della famiglia.<sup>33</sup> Spesso gli uomini bevono molti alcolici e sperperano i loro guadagni. Questo ruolo femminile di cura dunque non è solo subalterno. Pastorelli (2006), nella

---

<sup>31</sup> "The transgression or contestation of dominant forms may thus involve the reproduction of these forms by subalterns, by a displacement of the sites of hegemony."

<sup>32</sup> "The quest for social mobility in processes of migration is thus a contradictory one, involving accommodation to dominant discourses in order to gain certain socio-economic advantages – and thus reproduce dominant forms and a social order – at the same time as this mobility and transgression in itself can serve to manipulate and contest the very same order."

<sup>33</sup> Vedi il caso di Perú Hope nel primo capitolo.

sua ricerca sul ruolo femminile nelle *barriadas* di Lima, mostra come le donne abbiano giocato e giochino un ruolo fondamentale nel cambiamento della propria condizione, di quella del quartiere e della società più ampia. Molte sono state le associazioni femminili, quali associazioni di vicinato e *comedores populares*<sup>34</sup>, nate tra residenti per migliorare la vita della *barriada* dal punto di vista architettonico-urbanistico e della sopravvivenza alimentare. I settori popolari e la loro capacità di iniziativa per il cambiamento sono stati idealizzati negli anni Settanta da varie forze politiche che li hanno sostenuti o hanno cercato di sostituirli. Anche molti/e intellettuali hanno visto nelle/gli immigrate/i dalle Ande alla città l'avanguardia del cambiamento sociale peruviano.

“La presenza dei *comedores* introduce cambiamenti rilevanti nella vita delle socie alterando le dinamiche familiari. La donna di fatto viene sollevata da compiti che tradizionalmente le sono stati assegnati e dedica il proprio tempo ad attività che esulano dall'ambito domestico. [...] il *comedor* diventa anche un luogo di incontro oltretutto di formazione [...]. Inoltre frequentare altre donne che si trovano nelle medesime condizioni di vita, stringere con esse legami di amicizia e condividere esperienze analoghe garantisce alle partecipanti una rete sociale a cui appoggiarsi nei momenti di crisi. Pertanto, la frequenza ad un *comedor*, oltre ad elevare le conoscenze delle donne partecipanti, rafforzandone quindi l'autostima, assicura loro una maggiore indipendenza ed autonomia, anche affettiva. Vanno poi considerati anche gli aspetti legati alla sfera pubblica; partecipare ad un *comedor*, soprattutto come dirigente, significa assumere un ruolo [...] significativo all'interno della propria comunità.” (Pastorelli, 2006, p. 33).

Ho scelto di dare spazio alla storia di Linda per presentare alcuni aspetti della condizione delle donne di classe bassa in Perù, perché le figlie di queste donne sono spesso quelle che migrano verso l'estero e hanno vissuto da piccole tale contesto di desiderio di cambiamento, avendo come modello madri “forti”, lavoratrici e costruttrici di *progreso*. Questo sapere fa parte del bagaglio che le accompagna nella decisione di migrare, nel dare forma al loro progetto e nell'immaginare e attuare l'inserimento in Italia. Secondo Tamagno, inoltre,

---

<sup>34</sup> Mense collettive di quartiere gestite da cooperative di donne.

“i settori [di popolazione] subalterni, per la storia di marginalità ed esclusione sociale nel paese di origine, hanno sviluppato tolleranza, sottomissione e rispetto per i padroni, qualità fondamentali nel settore lavorativo dei servizi. Queste caratteristiche, insieme a un’etica del lavoro’, derivante dal duro lavoro e dai molti sacrifici nelle zone di origine, hanno permesso ai subalterni peruviani di guadagnarsi un riconoscimento importante nella società italiana, arrivando a essere i preferiti nei lavori di cura agli anziani”<sup>35</sup> (2003, p. 370).

Anche Ødegaard (2006) mette in luce che la capacità di lavorare “sodo” sia una qualità attraverso cui i/le migranti andini/e si identificano, si riconoscono e si differenziano rispetto a soggetti di classe media urbana. La studiosa segnala l’utilizzo dell’aggettivo *luchadora*: “che non solo si riferiva a impegno, responsabilità e duro lavoro, ma anche all’aver vissuto una vita difficile di povertà e sofferenza”<sup>36</sup> (Ivi, p. 344). La capacità di lavorare è alla base della costruzione del senso di persona nella Ande. Ho avuto modo di constatare ciò che ha rilevato Tamagno, cioè che molte migranti verso l’Italia di famiglia originariamente andina, hanno appreso e portato a Milano tale etica. Questa costruzione identitaria si evidenzia nella descrizione di sé e nel confronto con altri soggetti, attraverso il quale si delineano la propria e l’altrui identità: “Noi sudamericani siamo più disposti a lavorare, a noi non ci dà problema lavorare tanto. Io anche in Perù come tassista lavoravo quindici ore, mica otto come qua. Volevo e dovevo guadagnare. Ora preferiscono i sudamericani anche all’Esselunga. Sto cercando di ottenere lì un posto per mia figlia.” (Susana Vargas, note di campo, Milano). “Nosotros peruanos somos trabajadores, luchadores”<sup>37</sup> è uno slogan ripetuto più volte negli incontri domenicali al Parco delle Rose<sup>38</sup>. Viene qui riconfermata l’associazione fra nazionalità peruviana, che diviene una identità, e il lavoro, con la celebrazione di gente perseverante orgogliosa della fatica compiuta. Molto probabilmente questa narrazione aiuta ad affrontare meglio le dure condizioni di vita e

---

<sup>35</sup> “Los subalternos, por sus historias de marginalidad y exclusión, han desarrollado la tolerancia, sumisión y respeto por sus patrones, cualidades que para el trabajo de servicios es crucial. Estas características junto con la ‘ética del trabajo’, por sus antecedentes en el trabajo arduo y sacrificado en sus países de origen, son una combinación perfecta que les ha permitido a los subalternos peruanos ganarse un reconocimiento importante en la sociedad italiana, siendo los preferidos en las labores de atención a ancianos.”

<sup>36</sup> “which not only referred to commitment, responsibility and hard work, but to having lived a tough life of poverty and suffering”.

<sup>37</sup> “Noi peruviani siamo lavoratori, lottatori”, note di campo.

<sup>38</sup> Si veda trattazione approfondita nel quinto capitolo.



stabilire un'identità vincente, non vittimista. La promozione collettiva di questa immagine può inoltre favorire l'inserimento lavorativo.

### **I primi anni a Milano e i percorsi di inserimento lavorativo**

Numerose interlocutrici hanno raccontato il loro disagio, soprattutto nei primi anni a Milano, dovuto allo spaesamento, alla lontananza dai luoghi conosciuti e dalle relazioni privilegiate familiari e amicali. Ciò è capitato soprattutto alle donne più adulte che sono venute da sole e sono identificate come capofila del successivo percorso migratorio di altre componenti della famiglia. Se da un lato il lavoro domestico residenziale offre numerosi vantaggi, tra cui il potersi inserire gradualmente nel nuovo ambito sociale, giacché protette dal nucleo ospitante, senza spese per il vitto e l'alloggio, dall'altro esso pone la nuova arrivata a stretto contatto con usanze diverse dalla proprie, alle quali spesso non viene lasciato spazio. Il cibo, diverso per qualità e quantità da quello noto, diventa causa di un profondo malessere e di non integrazione. Molte tra coloro che hanno lavorato come domestiche vivendo nella stessa casa delle datrici di lavoro hanno riferito che queste ultime riservavano loro porzioni di cibo piccole in cui la carne era scarsa; le protagoniste hanno vissuto questa esperienza interpretandola come trattamento discriminatorio, legato alla loro condizione subordinata professionalmente. In alcuni casi può darsi che ciò fosse dovuto anche a un differente modo di consumare il cibo in Perù e in Italia: le porzioni in Perù sono più abbondanti e la carne è quasi sempre una presenza importante all'interno della varietà di alimenti, serviti in un'unica portata. In altri casi le lavoratrici mi hanno riferito di aver ricevuto il divieto a cucinare o a tenere in frigorifero il proprio cibo. Quest'ultimo inoltre è un elemento attorno a cui si intrecciano tele identitarie, di riconoscimento: le varie zone del Perù, geograficamente molto diverse tra loro, hanno cibi e piatti differenti, che identificano gruppi di popolazione. Inoltre attorno al cibo si giocano parti importanti della vita familiare e comunitaria, dell'ospitalità e dell'accoglienza.

Per le lavoratrici "fisse" la mancanza di una propria casa è stata segnalata come fonte di grande disagio, seppure parte di una scelta economica spesso necessaria. Come spiega Baldisserri (2003) nel suo lavoro sugli spazi sociali delle donne peruviane a Firenze, la mancanza di *privacy*, gli spazi ristretti, la convivenza forzata, che spesso

comporta l'assenza di tempi privati, in quanto si è sempre a disposizione della famiglia ospitante, comportano sacrifici e sofferenze. Per questa ragione molte donne cercano appena possibile soluzioni abitative autonome con parenti o altri/e migranti latinoamericani/e. Il lavoro “fisse” rende difficile la partecipazione ad altri ambiti sociali favorendo l'isolamento e rendendo più difficile il confronto fra pari giacché sono spesso in minoranza, “sovrastate numericamente dai/dalle datori/trici di lavoro”<sup>39</sup> (Constable, 2009, p. 553). Per questo emerge anche in altri studi il desiderio di abbandonare il prima possibile il lavoro “fisso” a favore di un percorso lavorativo fatto della somma di impieghi presso case e famiglie diverse (Constable, 2009). Talvolta anche l'apprendimento esclusivo del lessico italiano relativo alla sfera domestica può limitare le possibilità di interazione in altri contesti.

Le umiliazioni subite e percepite possono essere di varia natura, sociali e simboliche, in quanto connesse allo status legato al lavoro che si svolge, che colloca le domestiche in una relazione di disuguaglianza di potere nei confronti delle/dei datrici/tori di lavoro. Queste/i ultime/i possono manifestare in vari modi il loro status più elevato e il loro desiderio di controllo: Constable (2009) rileva come il rito del cambiarsi d'abito sul lavoro, mettendo vestiti più semplici e comodi o grembiuli o uniformi, spogli la persona della sua identità al di fuori dell'ambito lavorativo e la renda identificata solo come lavoratrice e sottomessa.

Due donne peruviane intervistate a Roma nel documentario *La Polverera*<sup>40</sup> riferiscono che quando sono partite non immaginavano che avrebbero sofferto così tanto e parlano dei lavori “fissi”, chiuse dentro casa, di umiliazioni e razzismo: “Devi sopportare perché hai bisogno di soldi”; “Le nostre famiglie dicono che siamo cambiate, sentimentalmente, moralmente, che abbiamo cambiato il nostro modo di parlare, le nostre idee. [...] Credo di sì perché la vita che facciamo qua ci fa mettere in discussione molte cose. [...] Qui si vedono le cose più realisticamente e forse diventi un po' più duro.”<sup>41</sup>. È di grande rilievo come nella percezione di sé e in quella che altre/i conoscenti hanno dei soggetti che vivono in Italia emerga con forza un cambiamento, descritto quasi come una modifica della personalità e della mentalità. Questa maggiore

---

<sup>39</sup> “outnumbered by their employers”.

<sup>40</sup> Video realizzato nel 2005 da Manuela Borgetti, María Rosa Jijón, Sonia Maccari e prodotto da Luca Bellino e Suttvuess.

<sup>41</sup> Traduzione dallo spagnolo realizzata dalle autrici per i sottotitoli.

durezza percepita nelle donne può essere connessa al cambiamento dell'idea di femminilità di cui queste donne sono portatrici.

Liz, una giovane ragazza eterosessuale di trent'anni, amica di Susana e Inma Vargas, mi racconta che lavora dalle 7 alle 23 tutti i giorni e non ha quasi mai tempo libero:

“Rimango in quella famiglia per la vecchietta di settantacinque anni che è buona. Il vecchio marito, ha settantasei anni, invece è cattivo, urla e comanda tutti e la vecchietta si spaventa. Un giorno un vicino di casa ha cercato di avvicinarmi per parlare, per aiutarmi, e diceva ‘quel pezzo di merda’; ma io sono scappata in ascensore e sono andata via: non volevo farmi vedere con lui per evitare problemi.”<sup>42</sup>

Le persone di cui le badanti si devono occupare possono comportarsi in maniera aggressiva, talvolta come sfogo su delle sottoposte, talaltra in conseguenza della patologia di cui sono affette. Emerge in questo racconto una dinamica comune nei meccanismi di violenza, ovvero la paura di cercare aiuto per timore di ritorsioni e di perdita del lavoro. A sua volta Susana si occupa di una anziana affetta da Alzheimer a cui dice di volere bene, sebbene questa sia sovente aggressiva con lei. Salvi (2003) sottolinea l'importanza del riconoscimento della fatica non solo fisica ma anche emotiva che l'assistenza agli anziani comporta

Un ulteriore vincolo che viene chiesto alla lavoratrice “fissa” è il legame di esclusività e di responsabilità di cui un esempio è l'impegno a seguire le persone assistite nei loro spostamenti, per esempio se queste vanno in un luogo di villeggiatura per settimane o mesi. Questo comporta il distacco temporaneo della lavoratrice da tutte le sue relazioni stabilite sul territorio milanese. Nei campionati di calcio femminile che si svolgono nei parchi milanesi in luglio e agosto, molte squadre faticano a completare l'organico a causa di queste assenze, che vengono considerate responsabili delle eventuali disfatte nelle partite.<sup>43</sup> Susana e Inma, che assistono due distinte anziane, hanno dovuto separarsi per due mesi perché le loro assistite si sono recate in ferie in località di mare molto distanti fra loro.

Le difficoltà e i soprusi sul lavoro non sono riferiti solo in relazione ai rapporti con italiane/i, ma anche a quelli fra peruviane/i, sia per quanto riguarda la già nominata

---

<sup>42</sup> Note di campo.

<sup>43</sup> Si veda trattazione approfondita nel quinto capitolo.

invidia, sia per abusi di potere da parte di datrici/tori di lavoro: talvolta queste/i ultime/i, pur presentandosi come fornitrici/tori di aiuto e di opportunità di lavoro, magari gestendo formalmente o informalmente procedure di assunzione presso aziende o enti, si rivelano interessate/i a mantenere le lavoratrici in condizioni di dipendenza e sfruttamento.

Quasi tutte le donne che ho conosciuto a Milano, a prescindere dallo strato sociale di provenienza, si sono inserite inizialmente nel settore informale e formale dei lavori domestici e di cura o nel settore operaio. Le donne che sono in Italia da più anni sono riuscite a dare valore al proprio *curriculum*, a migliorare la propria formazione e a trovare lavoro come mediatrici culturali e assistenti sociali, estensione istituzionalizzata dei lavori di cura. Tra le donne che sono arrivate già adulte negli anni Novanta solo una minoranza di estrazione benestante è riuscita a trovare lavori di pari livello a quelli che svolgeva in Perù in molti e diversi settori. Altre faticano, come Doris:

“Per quanto riguarda il lavoro, sto provando a cercarne uno. [...] ma ancora non sono riuscita a trovare nulla, ed è una cosa veramente un po’ strana, perché tutti quanti mi dicono che il mio curriculum è molto buono. A volte penso che il problema derivi dal fatto che sono straniera, perché se il mio curriculum viene riconosciuto, allora vuol dire che c’è qualcos’altro che non va.” (2008, pp. 102-103).

Vi sono molti soggetti che, dopo alcuni anni di permanenza e grazie al supporto dei parenti, sono riusciti a stabilire piccole imprese nel settore della ristorazione, della vendita al dettaglio di alimentari e abbigliamento, hanno preso in gestione negozi di parrucchiere, edicole, locali e discoteche di musica latinoamericana, hanno ideato riviste di informazione rivolte ai/alle latinoamericani/e e programmi radiofonici. Secondo i dati della Camera di Commercio Industria e Artigianato di Milano, nel 2006 vi erano 1408 imprese di proprietà o gestite prevalentemente da cittadini/e peruviani/e (triplicate rispetto al 2000), che costituiscono il 10 per cento di tutte le imprese di stranieri extracomunitari e neocomunitari (Caselli, 2009). Inizialmente alcune zone della parte sud-est di Milano, intorno a P.le Lodi, erano considerate a forte presenza latinoamericana; lì è infatti situato il già citato Parco delle Rose. Oggi le sedi di queste attività sono distribuite in tutta la città di Milano e nell’*hinterland*, di pari passo con la

diffusione della presenza di peruviani/e in molti quartieri della città e in molti altri parchi cittadini in cui vengono organizzati ritrovi nei fine settimana.

I soggetti che, partendo da lavori considerati umili, in nero e senza contratto, dipendenti, riescono a modificare la propria condizione fino a divenire titolari di un'impresa propria, sono considerati dai familiari "migranti di successo". Carla Tintero, che oggi ha cinquant'anni, è la terza di sette tra fratelli e sorelle: è nata in un borgo vicino ad Ayacucho e da piccola si è trasferita a Lima con i genitori nel quartiere di Carabayllo, nel Cono Norte<sup>44</sup> di Lima. Nei primi anni Novanta ha deciso di tentare la fortuna e venire a Milano, dove era presente un fratello. Ha iniziato a lavorare facendo le pulizie e la badante presso diverse famiglie. È riuscita a ripagare i debiti che aveva contratto per venire in Italia, mentre inviava soldi a casa per aiutare i genitori. Ha poi trovato lavoro come infermiera presso una struttura di ricovero per anziani e, grazie a uno stipendio regolare e sicuro, ha potuto aiutare anche altre sorelle e fratelli a venire a Milano. Negli anni è passata a vivere in un appartamento autonomo ed è riuscita a fare il grande passo: ha acquistato un'edicola e la relativa licenza in una piazza di grande passaggio nel centro storico di Milano. Ora non è più lavoratrice dipendente, ma è diventata imprenditrice autonoma e dà lavoro ad alcuni suoi parenti. Carla, una donna che è riuscita a migliorare la propria condizione e a sostenere anche altre/i familiari, costituisce una certezza per tutta la famiglia ed è considerata un esempio di "successo", presentato con rispetto e ammirazione. Quello di Carla è un cambiamento radicale, non solo dal punto di vista dello status socio-economico, ma anche per il passaggio da un lavoro in spazi chiusi, fatto di relazioni strette e intense con le persone, a un'occupazione all'aperto, caratterizzata da numerosissimi benché brevissimi scambi interpersonali. Gestire un'edicola è un lavoro molto faticoso, soprattutto in termini di lunghezza degli orari di lavoro. Molte edicole oggi a Milano sono gestite da peruviane/i.

Talvolta alcune parenti di Carla hanno associato il suo successo alla scelta di non avere né un compagno stabile o marito né figli e hanno considerato questo aspetto con un po' di dispiacere, come se lei si fosse sacrificata per la famiglia. Carla però non mi ha manifestato dispiacere, ma un senso di libertà: "non voglio certo un uomo per ritrovarmi a doverlo badare!"<sup>45</sup>. Si contrappongono qui giudizi differenti sull'identità di

---

<sup>44</sup> Le periferie di Lima sono suddivise in Conos, secondo i punti cardinali.

<sup>45</sup> Note di campo.

donna e su ciò che la costruisce in maniera positiva o negativa.<sup>46</sup> Parlando con Mónica, donna di quarantanove anni che ha vissuto in Italia molti anni e ora vive a Lima con la figlia, capisco che secondo lei la scelta di non avere figli è molto probabilmente legata a un sacrificio, piuttosto che a una scelta serena. Parlandomi delle donne professioniste in Italia mi dice: “la famosa donna in carriera italiana... ho visto moltissime ragazze che hanno rinunciato ad avere dei figli pur di crescere nella loro professione”. Le chiedo: “Rinunciato soffrendo o perché non erano interessate?”, e mi risponde: “Non lo so”<sup>47</sup>, ma il concetto stesso di rinuncia ha un’accezione negativa.

Riguardo ai percorsi professionali e al successo va segnalato che tra le giovani che sono arrivate negli anni Duemila ci sono ragazze che hanno già acquisito una formazione professionale e riescono a metterla a frutto in Italia, altre lavorano e continuano gli studi in Italia. Leia Tintero si sta inserendo come infermiera; Juana vuole riprendere gli studi e conseguire il diploma in Italia e intanto lavora come *baby sitter*; Ana ha preso il diploma in Italia e, dopo aver lavorato per molti anni come badante, ha trovato lavoro in una fabbrica. Queste giovani spesso abitano con la famiglia, grazie alla quale possono accedere a percorsi di avanzamento professionale.

### **Strategie per *progresar*: le reti familiari transnazionali**

Nel paragrafo precedente è emerso come le reti familiari giochino un ruolo importante nei percorsi migratori. Approfondisco il tema a partire dalla storia recente della famiglia Tintero per mostrarne le reti di supporto reciproco interno. Insieme a Estrella Tintero ho tracciato i diagrammi di parentela della sua famiglia<sup>48</sup> per far emergere anche graficamente alcuni processi migratori.

La famiglia Tintero è originaria dei dintorni di Ayacucho, dove Maritza e Franco si sposano, hanno sette figli e vivono come contadini. Prima dell’inizio del conflitto armato in quelle zone, migrano a Lima e si stabiliscono in un quartiere periferico del Cono Norte. Lavorando duramente, lei come venditrice di cibo in strada e al mercato e lui, prima come custode “fisso” in una casa, in seguito come operaio nel settore delle costruzioni e come coltivatore di fiori, riescono a crescere i figli e a stabilizzare la loro situazione abitativa. Sul

---

<sup>46</sup> Si vedano approfondimenti di questo tema nel terzo capitolo.

<sup>47</sup> Intervista, Lima, 10 settembre 2009.

<sup>48</sup> Si veda la sezione introduttiva “Presentazione delle interlocutrici”.

tetto della casa allevano tutt'oggi *cuyys* (porcellini d'india). Il primo figlio emigra in Brasile, dove si stabilisce e crea una nuova famiglia. La seconda migra in Argentina, dove svolge lavori domestici e come impiegata nel settore delle pulizie; dopo molti anni torna a Lima con il figlio piccolo e si ristabilisce vicino agli anziani genitori, dove apre un negozio di alimentari e prodotti per la casa. La terza figlia, Carla, emigra dapprima in Argentina e successivamente in Spagna: è la prima dunque a tentare la via dell'Europa. Nel frattempo anche un fratello minore, Francisco, arriva in Europa, precisamente in Italia, dove poi convince Carla a raggiungerlo. Francisco e Carla lavorano per migliorare la propria condizione economica e lentamente divengono più stabili sul territorio milanese. Negli anni riescono a far venire molte/i altre/i parenti. In questa famiglia il tasso di movimenti migratori è altissimo, fenomeno comune in molte famiglie peruviane e limegne, fondato sullo scambio di aiuto reciproco fra parenti. Questo sistema di rete di solidarietà familiare si è dimostrato molto efficace: oggi gli anziani genitori vivono in una bella casa a Carabayllo, e Francisco e Carla hanno un'ottima situazione lavorativa; le altre sorelle e fratelli a Milano, a Lima e in Brasile sono ormai stabili nei loro luoghi di emigrazione; molte/i altre/i parenti, nipoti e cugine/i, vengono ora aiutati ad arrivare a Milano: durante il periodo della mia ricerca ne sono arrivati quattro. Nei primi tempi a Milano, le/i nuovi arrivate/i abitano presso altri parenti, poi trovano soluzioni autonome o con altre persone che mano a mano arrivano a Milano. Il diagramma di parentela "Coabitazioni" mette in luce queste pratiche.

Queste pratiche abitative sono talvolta malviste dalle/dagli italiane/i a cui le famiglie peruviane possono apparire "disordinate" e "confuse" (Ong, 1999). A Milano vi è oggi una netta prevalenza di persone che vivono in famiglie nucleari, dove è rara l'inclusione di altri parenti, pratica che invece era più diffusa in passato. Quindi il modello agito dalle peruviane viene assimilato al proprio passato, con un meccanismo comparativo che se da un lato è utile a creare comprensione ed empatia, dall'altro stabilisce una linea evolutiva univoca collocando le peruviane in un passato "arretrato". Corollario di questa costruzione di sé e dell'alterità è l'ammirazione per la solidarietà intrafamiliare delle/dei peruviane/i e la critica per l'isolamento e l'egoismo che si sta creando sempre più in una grande città come Milano. Molte interlocutrici peruviane mi hanno detto che per loro è la struttura degli appartamenti milanesi a essere diversa da ciò a cui sono abituate, ovvero case monofamiliari più grandi degli appartamenti che la classe media può permettersi a Milano. Quindi sono anche i costi e la struttura dell'architettura

residenziale milanese a costringere un alto numero di persone in un unico appartamento e a far nascere i suddetti stereotipi.

All'interno del *network* familiare il supporto reciproco è costituito da prestiti di denaro e beni, supporto logistico, messa in comune di reti di contatti, vicinanza emotiva, che non implica necessariamente assenza di contrasti o tensioni. Il senso del dovere implicito nel funzionamento del *network* di solidarietà familiare può costituire una costrizione. Inoltre Hondagneu-Sotelo (in Herrera, 2003) sottolinea che non tutti i componenti di una famiglia agiscono nelle stesse condizioni né hanno lo stesso potere di negoziazione. La storia migratoria di una delle sorelle Tintero, Estrella, mostra alcune di queste dinamiche.

A Lima Estrella è stata aiutata nel far studiare la figlia maggiore dai fratelli e sorelle emigrati/e prima di lei. In seguito, per poter continuare a sostenere la figlia Leia e il figlio minore Andrés, nonché ripagare i debiti contratti con le/i sorelle/fratelli, ha dovuto anch'essa migrare a Milano, portando con sé Andrés, che ha inserito nella scuola superiore. Inizialmente hanno vissuto in casa di un fratello di Estrella, in seguito, dopo circa un anno e mezzo, avendo restituito i prestiti ricevuti e accantonato alcuni guadagni, si sono trasferiti in un altro appartamento, dove hanno condiviso l'affitto e gli spazi con una nipote di Estrella, Lucy, giunta in quegli anni a Milano. Dopo quattro anni Estrella, che inizialmente aveva considerato la sua presenza a Milano come temporanea, è riuscita a far arrivare anche Leia, già inserita a Lima nel mondo del lavoro come infermiera, e insieme si sono trasferiti in un appartamento più grande dove hanno ricostituito il nucleo familiare. Lucy, che aveva convissuto con loro, ha trovato alloggio presso altri parenti. Nei primi mesi dall'arrivo di Leia, finché questa non ha trovato un lavoro stabile, Estrella ha dovuto sostenere sola tutte le spese di casa. Dopo due anni Estrella ha innescato un ulteriore processo transnazionale di movimento di denaro: per poter far proseguire gli studi universitari ad Andrés e avendo ormai deciso di radicarsi a Milano, Estrella ha venduto un terreno a Lima, che aveva comprato con il fratello in vista della costruzione di una casa per i figli.

Questa circolazione di denaro è un indicatore dell'alta densità di scambi economici fra parenti. Inoltre evidenzia come con il tempo si modifichino i progetti migratori e di vita: se in un primo momento chi rimane a Lima partecipa all'investimento familiare di uno o pochi parenti all'estero per migliorare il proprio status in Perù, successivamente le necessità e i desideri portano molte più componenti della famiglia a emigrare. Questo



spostamento sovente è dapprima concepito come temporaneo, finalizzato a un rapido accumulo di denaro ed esperienza, tuttavia in seguito cresce la tendenza alla stabilizzazione a Milano: non si vuole abbandonare il regime di reddito raggiunto; lentamente si riescono a costruire condizioni di vita soddisfacenti anche in Italia; si riesce ad accedere a nuovi ambiti sociali e, soprattutto i figli nati a Milano o arrivati in tenera età, sono fortemente inseriti nelle reti del territorio. La maggior parte delle migranti sceglie dunque di non tornare più stabilmente a Lima. Il ritorno a Lima diviene possibile solo durante periodi di vacanza<sup>49</sup>, generalmente per almeno un mese non tutti gli anni. Il ritorno spesso viene idealizzato per la propria vecchiaia o per la propria morte. È interessante a questo proposito che le polizze assicurative delle compagnie peruviane in Italia includano il rimpatrio della salma in Perù in caso di decesso. Seguendo Sayad (2002) ci potremmo chiedere se è possibile il ritorno, giacché il luogo a cui si torna non è più quello che si è lasciato, cambia nel tempo e le/i migranti divengono soggetti *distimed* e *displaced*. Tuttavia con le nuove tecnologie di comunicazione e l'aumento delle possibilità di frequenti contatti transnazionali mi pare che questo fenomeno risulti meno marcato, sebbene certamente presente. Emergono nelle interviste racconti di stupore in chi torna dopo molti anni a Lima poiché, data la forte crescita urbanistica ed economica in atto, non riconoscono più strade e quartieri.

Secondo alcune autrici (Chavez, Jones-Correa, Goldring in Mahler e Pessar, 2006) la scelta di risiedere stabilmente nel luogo di emigrazione è più frequente fra donne, in ragione dei miglioramenti del loro status sociale economico e di genere. Come emergerà nei capitoli terzo e quarto, talvolta gli uomini patiscono, in costanza della maggiore autonomia femminile, una diminuzione dei privilegi maschili, che li spingerebbe a mantenere maggiormente pratiche transnazionali, come mezzo per rimanere in reti in cui la loro posizione è ancora pienamente riconosciuta. Nel mio lavoro, in cui sebbene sia entrata in contatto con numerosi uomini sia in Perù sia a Milano non ho approfondito i loro vissuti, è emerso che anche molti uomini scelgono di rimanere stabilmente a Milano e che molte donne continuano ad agire le loro vite in più luoghi, come nel caso di Estrella.

È interessante rilevare che la gestione di relazioni familiari a distanza, se da un lato comporta nostalgia e frustrazioni, dall'altro è una enorme risorsa giacché profila

---

<sup>49</sup> Capello (2008) analizza i processi di ritorno nei periodi di vacanza dei migranti marocchini a Torino.

l'esistenza del *network* transnazionale: molte famiglie hanno componenti in diversi Paesi del mondo, con cui i legami vengono spesso mantenuti sia in termini di circolazione di informazioni e modelli di vita, sia in quanto a opportunità professionali. Secondo Blangiardo (2010) nella popolazione peruviana a Milano vi è un'alta presenza di famiglie transnazionali: il 15% delle madri peruviane ha alcuni figli in Perù e alcuni in Italia, il 38% li ha tutti in Perù e il 48% tutti in Italia. Nel 2001 Parreñas sostiene che le famiglie transnazionali non vanno incontro all'emancipazione, ma alla segregazione. Tuttavia nel 2004 (in Ambrosini, 2005) ella specifica che separazione non significa necessariamente abbandono, ma cura familiare a distanza, in particolare attraverso due strategie, il *frontiering*, ovvero l'allargamento delle frontiere, che subiscono uno stiramento e divengono meno rigide, e il *relativising*, ovvero l'apparentamento, l'avvicinamento: per Parreñas la famiglia diviene una comunità immaginata (Anderson, 1996) con sentimenti condivisi e obblighi reciproci che non dipendono necessariamente dalla prossimità.

Come già accennato altrove, uno degli strumenti che ha reso possibile un aumento delle pratiche transnazionali è la diffusione di mezzi di comunicazione quali internet e telefonia fissa e mobile a basso costo. Questi non solo sono un mezzo per comunicazioni dirette e frequenti in cui si mantengono e rinnovano i vincoli familiari, ma consentono sia a chi rimane in Perù sia a chi è in Italia di “vedere” l'Italia e il Perù e i propri parenti, per esempio attraverso i molti video caricati su *youtube*. Un giorno a pranzo da Estrella e Leia Tintero abbiamo guardato video musicali assaporando la musica peruviana: per Leia, arrivata da poco a Milano, è stato un momento di grande sofferenza, che rimarcava la sua lontananza dal luogo che aveva appena lasciato, così ha voluto interrompere la visione e l'ascolto; Lucy, una cugina della sua età, a Milano da più anni, le ha detto: “Si soffre le prime volte, ma poi ci si abitua e fa piacere mantenere il contatto emotivo in questo modo”<sup>50</sup>. Tamagno (2005) fa un'analisi approfondita della presenza e influenza dei nuovi mezzi di comunicazione nella migrazione peruviana verso Milano, sottolineando, tra le altre cose, come il cellulare abbia rivoluzionato la possibilità di mantenere legami in particolare nelle aree rurali peruviane dove le reti telefoniche fisse sono spesso assenti e l'uso della posta, oltre che più lento, è ostacolato dal diffuso analfabetismo. Inoltre secondo Tamagno:

---

<sup>50</sup> Note di campo.

“I mezzi di comunicazione sono usati principalmente dalle donne migranti, che nella cultura del luogo di origine erano incaricate di organizzare la vita familiare. [...] Tuttavia abbiamo incontrato casi in cui il maggior contatto e il maggior controllo pregiudicano coloro che sono rimasti nel luogo di origine, così impedendo il libero sviluppo delle loro vite e attività.”<sup>51</sup> (2005, p. 197).

Sono le donne dunque che dall’uso delle nuove tecnologie traggono l’opportunità di gestire famiglie a distanza, ma al tempo stesso tali tecnologie offrono nuove modalità di controllo fra parenti.

### **Questioni di classe e intersezionalità**

Numerose interlocutrici mi hanno fatto presente l’importanza delle differenze di classe per comprendere la situazione sociale in Perù, intrecciandole con quelle di genere, educazione, origine geografica e fenotipo. Molti/e autori/trici evidenziano l’importanza di questi intrecci utilizzando il concetto di *intersezionalità*<sup>52</sup>. Quest’ultimo, coniato negli anni Settanta da femministe afro-americane e di Paesi decolonizzati, promotrici dei *subaltern studies*, mette in discussione gli assunti del femminismo fino ad allora elaborato da donne bianche occidentali e mostra le differenze fra le donne: “l’indagine sulle intersezioni non ha più come oggetto solo le donne o i presunti generi femminile e maschile intesi come espressione storica dei sessi, ma il genere come criterio di gerarchizzazione di un intero corpo sociale insieme ai criteri di classe, generazione, condizione migrante, ecc.” (Cirillo, 2010, p. 71).

Paerregaard (2008) crea una classificazione demografica di quattro categorie intrecciando lo status economico e quello dell’identità etnica, ma tralasciando il genere. A suo avviso in Perù le classi dominanti sono costituite da discendenti di europei (classe alta urbana) e di meticci (classe media urbana), mentre le classi dominate sono costituite da discendenti di nativi delle Ande e della *selva* (classe bassa e molto bassa, rurale), discendenti di nativi urbanizzati nelle periferie (i cosiddetti *cholos*, classe lavoratrice

---

<sup>51</sup> “Los medios de comunicación son principalmente utilizados por las mujeres migrantes, quienes en el lugar de origen culturalmente eran las encargadas de organizar la vida dentro del dominio familiar. [...] Sin embargo, hemos encontrado casos en donde el mayor contacto y el mayor control perjudican a los que permanecieron en el lugar de origen, lo cual impide que puedan desarrollar sus vidas y sus actividades libremente.”

<sup>52</sup> Cfr per es. Anzaldúa (1987), hooks (1998), Espiritu (1994), “Zapruder” (2007).

urbana) e da minoranze etniche come gli afroperuviani o asiatici. Per quanto riguarda la classe sociale, gli studi di economia suddividono la popolazione in Perù in cinque gruppi principali: classe bassa (povertà estrema), medio-bassa, media, medio-alta, alta. Moltissime persone con cui mi sono relazionata in Perù si sono autodefinite come appartenenti alla classe media, eppure notavo forti differenze tra loro relative allo status economico, al livello educativo, al quartiere di residenza, alla tipologia di abitazione e alle abitudini familiari e culturali. Mi pare dunque utile per l'analisi la suddivisione demografica della classe media in tre sottogruppi. Coloro che erano di classe bassa e ora hanno raggiunto un minimo di stabilità, hanno una casa in un quartiere periferico di Lima e riescono a far studiare i figli si sentono di classe media, così come persone con una casa in un quartiere più centrale arredata secondo standard europei, in cui già la generazione che oggi ha 40-50 anni ha fatto studi superiori, che hanno la possibilità di assumere una domestica e che svolgono lavori di alta professionalità, si sentono di classe media.

Parlando con le mie interlocutrici delle disuguaglianze sociali in Perù è emerso come anche il genere sia una variabile rilevante per l'analisi. Alejandra mi spiega:

“Noi là abbiamo anche problemi di maschilismo. Il rapporto fra uomini e donne è abbastanza simile [a qui], l'uomo deve essere più rispettato, la donna non tanto. Ma a Lima, nel mondo professionale di Lima, in questo momento la ricerca di personale è più per le donne che per gli uomini, cioè c'è più lavoro per le donne che per gli uomini. Prima era: lo stesso posto di lavoro ma la donna la si pagava meno e l'uomo di più, come qua; ora il carico più importante, più responsabilità, sicuramente si inclina più alle donne che all'uomo perché la donna, siccome ha dovuto guadagnarsi questo terreno nel tempo... l'idea in questo momento è che lavora di più dell'uomo, che è più responsabile dell'uomo, e che è più difficile che sia *estorsionata*, che faccia qualcosa... che venga corrotta. Anche a livello della polizia, se tu vai a Lima, [ci sono] più donne che uomini, perché è più difficile dire a una donna: 'Ti dò questi soldi...'. Questo a Lima, non in tutto il Perù. [...] Solo nel livello più alto, professionale direttivo, manageriale. E le donne tendono a stare un po' da sole perché... è difficile per l'uomo latino-americano [accettare il fatto] che la donna comincia a essere più alta di lui, a livello professionale”. (Intervista, Milano, 19 giugno 2009).

Le chiedo: “E quindi gli uomini non sono collaborativi?” e mi risponde:

“Esattamente. Qua sono più collaborativi. [...] [A Lima] è tutto un tempo di problemi coi mariti, perché è difficile capire che è la donna che ha un lavoro più importante dell'uomo. Questo è un cambiamento degli ultimi sei-sette anni. Molto recente. Dieci anni. E anche nei giornali, nelle riviste, che reclutano donne con incarico importante. [...] la donna di livello più basso, che vive anche dello stipendio dell'uomo, che deve vivere sola perché molti uomini di livello basso... l'uomo beve, la picchia, non porta soldi a casa e alla fine è un uomo che va via, rimane lei coi figli. Io penso che là, a questo livello, le donne sono molto lavoratrici.” (*Ibidem*).

Alejandra fa riferimento al settore lavorativo di alto livello professionale, in cui ha notato un recente cambiamento che ha portato a premiare le donne, considerate più affidabili, serie e disposte a lavorare più intensamente degli uomini, avendo dovuto continuamente dimostrare di non essere da meno di loro. Emerge nuovamente l'immagine della donna grande lavoratrice in modo trasversale alle classi. Complessivamente mi pare emerga un protagonismo femminile, seppure con meccanismi diversi: nelle classi medie implica l'abbandono dei compiti domestici, nelle classi basse no. Le donne si stanno affermando a Lima (Mannarelli, 2000) e a Milano non solo nel lavoro, ma anche nello sport e nella politica.

Anche nei contesti di emigrazione si rilevano intersezioni fra strutture occupazionali e modelli di genere. María, una donna peruviana che vive in Italia da molti anni e ha un ruolo dirigenziale in un'impresa di pulizie mi ha raccontato i disagi manifestati da suoi operai uomini, soprattutto se italiani, nell'accettare una superiore straniera e donna. È evidente qui l'intrecciarsi fra due tipi di discriminazione, quella di genere e quella basata sull'origine nazionale, le cui articolazioni e conseguenze non vanno indagate come frutto di una somma di fattori, ma come peculiare intersezione.

“Il luogo di lavoro e la società di destinazione espongono le donne a differenti e addizionali forme di oppressione di genere, di etnia e classe, in un contesto di transnazionalizzazione del lavoro riproduttivo.” (Pedone, 2005, p. 102).

María ha lottato con questa doppia discriminazione, scegliendo anche un ruolo attivo nel sindacato, dove rappresenta non solo lavoratori/trici stranieri/e, ma tutti/e i/le

lavoratori/trici. Anche altre studiose<sup>53</sup> hanno notato che “nel settore delle pulizie e del *catering* [...] le donne ottengono ruoli di responsabilità con più frequenza degli uomini”<sup>54</sup> (McIlwaine, 2008a, p. 17), spesso causando frustrazioni negli uomini.

McIlwaine attesta che a Londra le donne latino-americane che lavorano nel settore delle pulizie si sentono più valorizzate rispetto a Lima perché i loro stipendi sono simili a quelli degli uomini. Molti studi affermano che “l’aumento dell’indipendenza economica delle donne porta a un maggior potere decisionale sul budget [familiare] e sulla cura dei figli” e a “relazioni coniugali più egualitarie”<sup>55</sup> (Ivi, p. 3). Tuttavia per quelle donne che in Perù svolgevano professioni più valorizzate e secondo le quali il lavoro domestico o di cura è un passo indietro nel percorso professionale o emancipatorio, l’impiego in Italia viene vissuto in maniera umiliante, seppure come necessario sforzo che consente l’accesso ai redditi più elevati del mondo del lavoro europeo. Estrella Tintero afferma: “Avevo delle belle mani e delle belle unghie... e guarda adesso!”<sup>56</sup>. L’umiliazione sembra connessa al fatto che questi lavori prevedono un lavoro manuale che modifica l’aspetto corporeo in una maniera che non è considerata femminile negli attuali modelli occidentali promossi in Italia e in Perù dai media.

Se da un lato il maggior potere economico porta a cambiamenti nei ruoli di genere nelle famiglie, non sempre però questo denaro può essere interamente goduto dalle lavoratrici. Su molte di loro, infatti, pesa la proiezione dell’intera famiglia, per la quale esse divengono fonte di orgoglio, sostentamento e avanzamento sociale, attraverso le rimesse: “Io qui non volevo venire, ma i miei fratelli e sorelle mi hanno aiutata già molto a far studiare mia figlia e in Perù non si guadagna abbastanza... quindi devo ripagare i debiti e poi adesso mio figlio vuole fare l’università...”<sup>57</sup>. Spesso dunque non possono confidare le difficoltà e le sofferenze che affrontano, soprattutto nei primi anni, giacché l’aspettativa riposta in loro è troppo alta ed è fortemente presente l’idea che in Europa “si diventa ricchi” facilmente, lamentarsi dunque non è consentito.<sup>58</sup> Salih

---

<sup>53</sup> McIlwaine (2008) sulle latinoamericane a Londra; Escrivá (2000) sulle peruviane in Spagna.

<sup>54</sup> “in cleaning or catering [...] it emerged that women were more likely to become cleaning supervisors than men.”

<sup>55</sup> “women’s increasing financial independence leading to greater decision-making power over budgets, childcare and so on”; “more egalitarian conjugal relationships”.

<sup>56</sup> Note di campo.

<sup>57</sup> Intervista a Estrella Tintero, Milano, 10 marzo 2009.

<sup>58</sup> Testimonianze di Mercedes Hurtado, Carmen, Silvia e altre.

(2001) nel suo studio sulle migranti marocchine a Bologna sottolinea come per queste il transnazionalismo sia un peso, in quanto devono farsi carico di due realtà.

“Nella mia famiglia non è successo che pretendevano, perché noi mandavamo il giusto perché loro potessero pagare l’acqua, la luce, queste cose qua, perché vivessero tranquilli e non ne mandavamo in eccesso perché loro sapevano che stavamo risparmiando affinché loro venissero qua. C’era una consapevolezza di questa cosa. Però ho sentito, tipo quella mia amica che... lei è qua coi fratelli e là ci sono i suoi genitori con le sorelle e loro sono grandi e le sorelle pretendono: ‘Mandami questo... in Italia sicuramente ci sarà questa cosa... quest’altro... voglio le scarpe di marca...’.” (Ana, intervista, Milano, 15 aprile 2011).

Alcune si arrabbiano e smettono di inviare rimesse quando, magari dopo alcuni anni, riescono a tornare in Perù e hanno l’impressione che l’intera famiglia viva alle loro spalle e si sia adagiata, avendo perso quella forza di lottare e lavorare che esse invece hanno mantenuto; si sentono così autorizzate a diminuire l’ammontare delle rimesse e a tenere qualcosa in più per sé. Inoltre, forti della stabilità acquisita negli anni, divengono esse stesse esperte insegnanti e ammonitrici con le/i familiari. Molte in particolar modo si prendono cura e si preoccupano del benessere delle madri che sono quelle di cui più di altri sentono la mancanza. Sono le donne più grandi a essere più coinvolte nei circuiti di invio di rimesse, mentre le più giovani, se sono venute a Milano al seguito di altri parenti, subiscono meno pressioni economiche e sono incoraggiate a continuare gli studi o a cercare un lavoro migliore. Molto spesso, comunque, anche alle ragazze che vivono con i genitori a Milano è richiesto di lavorare e contribuire alle spese familiari, nonché di non pesare sul *budget* familiare per le proprie esigenze quotidiane, come per esempio le attività di svago.

L’autonomia e l’indipendenza non sono assicurate e i processi che permettono di acquisirle non sono lineari, ma complessi e sfaccettati.<sup>59</sup> Per esempio, se da un lato lavorando “fisse” molte migranti riescono a mettere da parte più soldi, dall’altra sono private di spazi e tempi propri, sono vulnerabili se senza documenti e senza altri parenti o amici/che di fiducia. Le pratiche residenziali sono un ulteriore esempio di queste dinamiche. Come abbiamo visto attraverso la storia migratoria della famiglia Tintero, nei primi anni si tende a risiedere con le/i datrici/tori di lavoro o con i propri parenti,

---

<sup>59</sup> Si vedano approfondimenti nel terzo capitolo.

successivamente si cercano soluzioni più indipendenti: chi ha lavorato “fissa” spesso si sposta con altri familiari o conoscenti. Con il tempo molte eterosessuali cercano di vivere con i mariti o compagni e gli/le eventuali figli/e, e possono ospitare parenti giunti di recente a Milano. Secondo Parrado e Filippen (in Donato et al., 2006) spesso con la migrazione si rafforza un modello residenziale nucleare: a parte i primi anni in cui si condivide l'alloggio con altri familiari, in seguito soprattutto le donne eterosessuali sposate cercano sistemazioni con i mariti e i/le figli/e e rischiano, rispetto a Lima dove molti/e familiari vivevano nella stessa grande casa o nello stesso quartiere, di essere emotivamente più dipendenti dai mariti. Le teorie qui presentate spesso danno per scontata l'eterosessualità femminile, per esempio considerando ovvio, quando parlano di “una relazione coniugale più egualitaria” (McIlwaine, cit.), che il referente sia una coppia eterosessuale e generalizzando la condizione femminile a partire da quella delle donne eterosessuali.

### **La differenza lesbica**

I vissuti lavorativi e nei *network* familiari di lesbiche ed eterosessuali presentano importanti differenze. “Per il fatto di essere formate da donne, le famiglie lesbiche sono più esposte alla povertà rispetto alle famiglie in cui ci sono uomini”<sup>60</sup> (Hinojosa in Sardá, Posa Guinea, Villalba Morales, senza data, p. 3) giacché in quanto donne accedono a percorsi lavorativi più precari e meno pagati degli uomini. Come mostrano gli esempi citati nel corso di questa trattazione, anche le lesbiche si avvalgono delle opportunità lavorative presenti per le donne sia nel contesto migratorio sia a Lima, seppure in quest'ultima è più alta la percentuale di quelle che scelgono lavori considerati maschili (per esempio guardie carcerarie, tassiste, avvocate), lavori a cui è più difficile accedere a Milano per le donne immigrate. Dunque nel contesto migratorio coloro che maggiormente hanno rifiutato i modelli di genere femminili possono vivere con aggravato senso di umiliazione tali occupazioni. Antonia, per esempio, mi parla con serenità della sua esperienza come *pony express*, mentre tende a essere elusiva rispetto ai lavori domestici che ha svolto. Coloro che lavorano “fisse”, per lo stretto legame che si crea con le/i datrici/tori di lavoro, ricevono sovente richieste di informazioni intorno

---

<sup>60</sup> “Por el hecho de estar formadas por mujeres, las familias lésbicas están más expuestas a la pobreza que en las familias en las que hay varones”.



alle relazioni per loro importanti, figli/e, mariti, ecc: le lesbiche raramente si sentono libere di parlare della propria vita privata, a differenza delle eterosessuali. Dunque le lesbiche, oltre alla privazione di spazi e tempi caratteristica del lavoro “fisso”, vivono una maggiore compressione delle possibilità di esprimere i propri vissuti emotivi e relazionali, di cercare confronto e supporto, sia in famiglia, sia sul lavoro, e in moltissimi altri ambiti sociali. Ad esempio andare dal medico e dover rispondere a domande personali diventa un problema che può ostacolare una fruizione adeguata dei servizi sanitari; la partecipazione ad attività sociali di svago in cui l’eterosessualità è la norma può alimentare vissuti di repressione e allontanamento.<sup>61</sup> Sembra appropriato il concetto di “gruppo muto” proposto da Edwin e Shirley Ardener (1975) secondo il quale in ogni società vi sono modalità comunicative dominanti proprie dei soggetti con maggior potere: i due antropologi si riferivano ai diversi linguaggi parlati da uomini e donne, dove quello maschile è quello dominante al quale le donne devono adattarsi, venendo spesso sono silenziate.<sup>62</sup> Lo stesso vale per le lesbiche, le cui esperienze di vita sono rese mute da un linguaggio eterosessista che non prevede per loro possibilità di espressione:

“In ogni situazione, solo la modalità dominante del gruppo considerato sarà ‘sentita’ o ‘ascoltata’; in ogni contesto i ‘gruppi muti’, se vogliono comunicare, devono esprimersi nei termini di questa modalità e non in quelle che potrebbero altrimenti aver generato indipendentemente.”<sup>63</sup> (Ardener, 1978, p. 20).

Se nel lavoro “fisso” emerge con maggiore nettezza tale costrizione, anche in altri ambiti lavorativi la visibilità in quanto lesbica è causa di grave preoccupazione, per timore di discriminazioni o licenziamenti. In Italia è in vigore una legge contro le discriminazioni sul lavoro basate sull’orientamento sessuale<sup>64</sup>, ma molte non ne sono a conoscenza o non hanno coraggio di avvalersene perché implicherebbe una esposizione del loro lesbismo. Nell’esperienza di operatrici che lavorano per la prevenzione delle

---

<sup>61</sup> Si vede il quinto capitolo per approfondimenti.

<sup>62</sup> Sulla scorta di riflessioni simili, la filosofa della differenza Muraro (1991) propone alle donne che desiderano avere voce di non farlo tramite l’ordine simbolico del padre, ma tramite quello della madre.

<sup>63</sup> “In any situation, only the dominant mode of the relevant groups will be ‘heard’ or ‘listened to’; the ‘muted groups’ in any context, if they wish to communicate, must express themselves in terms of this mode, rather than in ones which they might otherwise have generated independently.”

<sup>64</sup> Legge 78/2000.

discriminazioni, emerge che oggi è proprio la visibilità che invece tutela maggiormente da abusi, giacché elimina la ricattabilità e interrompe uno stato di doppia vita e di nascondimento. Tuttavia sono ancora una minoranza le donne che assumono su di sé un'identità così a lungo osteggiata.

Importanti differenze fra vissuti di eterosessuali e lesbiche emergono non solo nelle relazioni familiari<sup>65</sup> e sul lavoro, ma anche nelle pratiche residenziali. A parte le ragazze molto giovani che vivono con la famiglia, le altre lesbiche cercano una sistemazione abitativa indipendente o con la *partner*. Se i rapporti con la famiglia sono positivi esse possono cercare casa con una familiare, ma se c'è discriminazione sono costrette a muoversi in solitudine o basandosi su reti di relazioni amicali femminili non parentali. Spesso esse condividono l'appartamento con la fidanzata o con una sorella e in ogni caso prediligono la costruzione di nuclei abitativi composti da donne. Questo, a differenza delle eterosessuali, apre a dinamiche di genere molto diverse per quanto riguarda i meccanismi di controllo reciproco e gli equilibri di potere, che spesso è negoziato in maniera diversa<sup>66</sup>.

Le donne, lesbiche ed eterosessuali, che per prime si ribellano a modelli di genere nel mondo del lavoro, scegliendo per esempio professioni considerate maschili (e dunque di maggiore pregio), vengono osteggiate facendo leva non tanto sul giudizio di una loro presunta inadeguatezza per quella professione, ma screditando la loro identità di donna. Il mestiere di tassista in Perù è molto diffuso, è considerato pericoloso ed è quasi esclusivamente maschile. Tra i tanti tassisti che ho incontrato, solo due erano donne: Julia, di cui non conosco l'orientamento sessuale, che vive e lavora in una piccola cittadina nel dipartimento di Cuzco, e Susana Vargas, che vive a Milano e faceva la tassista a Lima. Entrambe hanno riferito di aver dovuto inizialmente fronteggiare grosse ostilità da parte dei colleghi, ma con il tempo e con fermezza hanno acquisito fiducia e rispettabilità. Julia mi ha raccontato che, quando si è trasferita da Lima a questa cittadina e ha contattato la locale cooperativa di tassisti per farne parte, è stata rifiutata. Così ha deciso di lavorare in proprio. In breve tempo gli altri tassisti si sono resi conto che lei, in quanto donna, riusciva a convincere più clienti a usufruire del suo servizio di trasporto. Nelle zone turistiche del Perù i tassisti sovente si avvicinano in gran numero ai/turisti/e per offrire i loro servizi. Spesso le/i turiste/i, non avvezze/i a tale pratica

---

<sup>65</sup> Si vedano approfondimenti nei capitoli terzo e quarto.

<sup>66</sup> Si vedano approfondimenti nei capitoli terzo e quarto.

e spaventate/i dai rischi di furti e rapimenti, sono molto intimorite/i. Una donna infonde meno timori e spinge a maggiore fiducia. Così dopo qualche tempo la cooperativa di tassisti ha proposto a Julia di unirsi a loro e di fungere da soggetto di contatto con potenziali clienti. Lei ha accettato, ma ha preteso anche di condurre il suo taxi. L'esperienza di Julia mostra i modi in cui gli stereotipi e gli immaginari di genere danno forma ai percorsi e alle scelte soggettive. Al tempo stesso essi possono diventare strumenti coscientemente utilizzati per raggiungere i propri scopi nel quadro di una *agency* di genere.

Un altro aspetto connesso all'identità di genere sovente presente nelle relazioni di lavoro riguarda le potenzialità sessuali dei soggetti. Nell'ambito dei lavori di cura, la sociologa Tate (in Constable, 2009) fa notare che una componente importante è il contatto corporeo. Il corpo lesbico, spesso negato e offeso, è una presenza scardinante dei modelli di relazione noti. La persona accudita o la sua famiglia possono mostrare rigetto e un acuito senso di vulnerabilità sapendo che una lesbica ha accesso ai loro corpi. Susana mi racconta che nel carcere in cui ha lavorato come guardia, le donne che perquisiscono altre donne sono sospettate di lesbismo in quanto proverebbero piacere nell'eseguire le perquisizioni. Le prigioniere perquisite e le malate o anziane non autonome manifestano così il senso di vulnerabilità fisica. Queste dinamiche possono portare le lesbiche a reprimere ulteriormente i propri desideri per non essere rifiutate.

Nel suo lavoro Constable (2009) affronta le relazioni fra lavoro, disciplina e sessualità concentrandosi sui modi di vestire e presentare il corpo della lavoratrice domestica immigrata a Hong Kong. La presenza di quest'ultima nello spazio intimo familiare muove fantasie relative alla sessualità usati dai vari attori in modi diversi: la sessualità delle lavoratrici può essere temuta, come minaccia all'equilibrio della famiglia e della società d'accoglienza, o desiderata, in quanto fuga esotica. La sessualità è usata anche come arma per screditare e spaventare le lavoratrici: lo stigma di prostituta è usato contro di loro per controllarle ed è fortemente connesso a stereotipi "etnico-razziali". Nascono così immaginari su come le lavoratrici domestiche cerchino di sedurre uomini locali per farsi sposare e ottenere la cittadinanza. D'altro canto vi sono anche casi di locali che sposano immigrate e poi le abbandonano, non avendo preso seriamente la relazione con loro. Il seguente episodio presenta efficacemente l'emersione dell'intersezione di sessualità, etnicità e condizione sociale negli

immaginari dei vari soggetti in causa, mostrando come tali immaginari siano molteplici e pluristratificati.

Una domenica mi trovo a pranzo da Susana e Inma, alla presenza anche di due loro amiche. Una di queste, Liz [di cui ho parlato nelle pagine precedenti], che lavora “fissa” curando una coppia di anziani, racconta che un giorno il suo assistito ha minacciato di licenziarla, dicendo che avrebbe potuto facilmente assumere una filippina o un'altra donna. Lei ha pensato che fosse un modo implicito per chiedere servizi sessuali, giacché a suo dire questi sono offerti dalle badanti filippine, quindi ha replicato con orgoglio dicendosi disposta a lavorare tanto “ma in maniera dignitosa”.<sup>67</sup>

Non mi risulta che a Milano le/gli italiane/i identifichino le badanti filippine come fornitrici di servizi sessuali, semmai le considerano devote lavoratrici domestiche al pari delle peruviane. Può darsi dunque che l'anziano volesse alludere all'ampia disponibilità di lavoratrici domestiche nominando una nazionalità fortemente presente sul territorio milanese. Per Liz e le altre peruviane che ascoltavano il racconto, invece, il riferimento a una richiesta sessuale era certo e ha comportato paure, senso di minaccia alla propria persona, vulnerabilità e necessità di difendersi da uno stereotipo disonorevole. Non posso qui approfondire i processi di costruzione di stereotipi reciproci fra gruppi nazionali di migranti, ma sarebbe interessante investigarli perché attraverso di essi emergono dinamiche di costruzione del sé (individuale e collettivo) e dell'alterità, non solo in rapporto alla società ospitante, ma anche fra diversi gruppi di migranti; tali costruzioni si intrecciano a processi di strutturazione di nicchie lavorative distinte, di gestione della competizione sul mercato del lavoro e del connesso accesso ai diritti di residenza stabile sul territorio.

## Conclusioni

In questo capitolo ho cercato di mostrare come le costruzioni e gli immaginari di genere e sessuali si presentano nel mercato del lavoro per le migranti peruviane e come anche attraverso di essi passi il cammino di *progreso* agito dalle migranti. Da una parte esse ottengono prevalentemente occupazioni basse per prestigio, per reddito e per le

---

<sup>67</sup> Note di campo.

privazioni da affrontare, dall'altra molte riescono a fare tesoro delle esperienze fatte e a costruirsi opportunità di cambiamento. Queste esperienze si ripercuotono sulla percezione di sé, del proprio potere nelle relazioni con gli/le altri/e e sulla modifica dei ruoli in famiglia. Per le lesbiche ciò può comportare maggiore serenità nell'autorizzarsi a vivere il proprio lesbismo, ma anche incanalamento in sfere occupazionali marcatamente femminili che talvolta esse invece vorrebbero allontanare da sé. Il capitalismo globale, che contribuisce a innescare e condurre tali percorsi, produce un movimento circolare per cui se alcuni soggetti riescono a *progresar*, ve ne saranno altri a rimpiazzarli nelle posizioni dai primi abbandonate, posizioni necessarie al sostentamento del capitalismo stesso.

Ho voluto indagare le continuità e discontinuità tra le intersezioni di genere, classe, etnicità, lavoro nelle migrazioni interne in Perù e internazionali verso Milano: i compiti domestici e di cura, tradizionalmente considerati femminili e di basso livello per le presunte scarse competenze necessarie, sono ora assunti dalle migranti (e in parte anche dai migranti), sottolineando così una volta di più il loro basso status sociale. Vale la pena qui segnalare che in alcuni lavori sulle migrazioni (Espiritu, 1997) emerge che per alcune donne migranti poter smettere di lavorare e fare la casalinga, sebbene sia vissuto come un passo indietro per sé e un ritorno a una posizione di dipendenza, è un modo per affermare l'innalzamento di status sociale del gruppo familiare e quindi combattere pregiudizi razzisti sul proprio gruppo etnico e familiare. Tuttavia non ho trovato nessun caso simile nella mia ricerca: sia a Lima sia a Milano le donne che ho incontrato lavorano orgogliosamente fuori e dentro casa.

### **CAPITOLO 3**

## **MODELLI FEMMINILI E SESSUALITÀ: RUOLI, RELAZIONI, FAMIGLIE, AUTONOMIA E DIPENDENZA**

In questo capitolo analizzerò le costruzioni di genere femminili e i modelli relativi alla sessualità nelle relazioni familiari emerse fra le donne peruviane a Lima e a Milano. Affronterò i ruoli ricoperti dalle donne in famiglia, i rapporti fra generazioni, i rapporti di coppia, le scelte riproduttive, l'educazione dei/delle figli/e, gli insegnamenti e gli immaginari relativi alla sessualità. Toccherò le complesse questioni dell'autonomia e della dipendenza femminile, dell'*agency* e del cambiamento dei modelli femminili nella migrazione. Come afferma McIlwaine sintetizzando Pessar, studiare le costruzioni di genere e i processi migratori contribuisce a identificare

“tre insiemi di risultati potenziali. Primo: la migrazione può sfidare e rinegoziare le ideologie e le pratiche pre-migratorie; secondo: la migrazione può risultare in una ‘più ampia accettazione e consolidamento dei regimi di genere contro-egemonici che erano disponibili prima della partenza’; terzo: la migrazione può ricreare e intensificare credenze e norme di genere presenti prima della migrazione.”<sup>1</sup> (2008a, p. 2).

Proverò a far emergere le questioni attraverso i ruoli che le donne peruviane che hanno partecipato alla ricerca ricoprono nelle famiglie, senza ipostatizzarli, ma come punto di partenza per mostrarne la porosità. Intendo mettere a fuoco le dinamiche dell'autonomia e della dipendenza per come si intrecciano nella costruzione dell'identità femminile, in particolare attraverso le relazioni di parentela. Nel quarto capitolo proseguirò l'analisi delle costruzioni di genere e sessuali focalizzando gli sconfinamenti.

Questo capitolo è impostato a partire dalle narrazioni delle donne eterosessuali con cui mi sono relazionata, da ciò che assume maggiore rilevanza nelle loro esperienze, per compararle con quelle delle lesbiche. Al contrario il quarto capitolo si fonda su temi

---

<sup>1</sup> “three potential sets of outcomes. First, migration can challenge and renegotiate pre-migration gender ideologies and practices; second, it might result in a ‘wider acceptance and consolidation of counter-hegemonic gender regimes which were available prior to departure’; third, it can recreate and intensify gender beliefs and norms from the pre-migration stage.”

maggiormente rilevanti nelle vite delle donne lesbiche, a loro volta comparati con le esperienze delle eterosessuali. Lo scopo è di mostrare convergenze e divergenze nei vissuti di entrambe e di ibridare gli approcci interpretativi che finora le hanno trattate separatamente, pur rispettando la necessità di trattazioni anche separate. Date le numerose differenze nei loro percorsi di vita, in particolare nell'ambito delle relazioni familiari e di coppia, i dati riportati non sono omogenei né quantitativamente speculari.

### **Una “buona” madre**

“Qui [in Italia] le donne sono considerate deboli, da tutelare, mentre in Perù sono considerate forti, tengono in piedi la famiglia e la casa” (Carla Tintero, intervista, Milano, 15 marzo 2009).

Nei racconti di molte partecipanti eterosessuali peruviane a Milano, è emerso che la realizzazione per una donna passa attraverso l'essere una buona madre e la madre è vista come figura sociale forte. Questo immaginario di genere ha trovato riscontro in altre interviste realizzate a peruviane a Milano e nel periodo sul campo in Perù, dove nei racconti di molte persone, inclusi soggetti che operano nel sociale, sono principalmente le donne nelle classi medio-basse e basse che si preoccupano di accumulare risparmi per la casa, per il benessere della famiglia e per il miglioramento dello status sociale.

A Lima la figlia più grande di Alejandra mi racconta che per molti anni la sua famiglia ha aiutato Nina, la donna che veniva regolarmente a fare le pulizie a casa loro: Nina cercava di mettere da parte i soldi che guadagnava per costruire una casa in muratura, mentre suo marito continuava a spendere i propri risparmi nei fine settimana, divertendosi e bevendo; così Alejandra ha proposto a Nina di conservare il denaro per lei e di darle uno spazio per stoccare i materiali da costruzione man mano che li acquistava. Una volta accumulato tutto il necessario, Nina ha costruito la casa in pochi giorni, evitando così che il marito venisse a conoscenza dei suoi risparmi, tentasse di impossessarsene, mandando all'aria i suoi progetti.

Questo non è un caso isolato: sovente ho ascoltato donne di classe medio-bassa fare osservazioni sulla poca serietà e responsabilità dei mariti e degli uomini. Tuttavia a questa coesiste anche una narrazione contrapposta secondo cui gli uomini di classe

bassa e medio-bassa sono abili lavoratori, persone che “sanno fare un po’ di tutto”<sup>2</sup>, si adattano e si ingegnano.<sup>3</sup> Smith e Clarke (in Martinez-Alier, 1974) nei loro studi sociali sull’area caraibica parlano di matrifocalità, per riferirsi a nuclei domestici a conduzione femminile. Questa struttura familiare sarebbe collegata alla povertà, all’insicurezza economica e al basso livello sociale degli uomini che mina le loro possibilità di soddisfare le aspettative connesse ai loro ruoli di padri e mariti. Similmente Lewis (1967) parla di “cultura della povertà”. Secondo Martinez-Alier (1974), invece, l’origine della matrifocalità risiede nella struttura gerarchica di classe e razziale coloniale per cui molte donne preferivano un’unione instabile ma con un uomo di uno strato sociale elevato, rimanendo di conseguenza spesso sole nella gestione dei figli e della casa.

Molte ONG tendono a considerare le donne come referenti per il nucleo familiare e per la gestione del quartiere. Ødegaard (2006) riferisce che molti progetti di ONG e dello Stato rivolti alle classi basse nelle periferie urbane e nelle aree rurali considerano le donne come agenti del cambiamento sociale e dello sviluppo. Tuttavia Ødegaard critica il fatto che spesso i progetti messi in atto impongono determinati modelli e ruoli che talvolta considerano le donne solo come vittime che necessitano *empoderamiento* (*empowerment*). Molti sono i corsi tenuti da associazioni per far conoscere alle donne i loro diritti, creare consapevolezza e agire contro la violenza domestica. A questi si aggiungono corsi professionali per fornire strumenti di crescita economica. Sempre più donne stanno diventando rappresentanti ufficiali dei quartieri negli insediamenti periferici, venendo regolarmente elette. Inoltre nel 2010 una donna, Susana Villarán, è stata eletta sindaca della città di Lima. Si può affermare che le connotazioni del ruolo di “buona madre” si stanno espandendo fuori dall’ambito domestico verso la gestione della cosa pubblica? Forse, seguendo Lamphere (2009) e le riflessioni delle antropologhe femministe che hanno criticato l’efficacia analitica della rigida dicotomia fra pubblico e privato, si può registrare una modifica delle aree di competenza maschili e femminili. Per cercare risposte a tale quesito approfondisco qui l’analisi delle esperienze femminili tra Lima e Milano.

---

<sup>2</sup> Note di campo.

<sup>3</sup> Spesso gli uomini adulti di classe medio-bassa con cui ho parlato parlano di sé facendo riferimento alle responsabilità economiche e familiari, ma riconoscono la presenza di un consistente problema di alcolismo e irresponsabilità maschile in alcuni ambienti sociali.



Lo sforzo che molte donne intraprendono per venire a lavorare a Milano diviene una fonte di orgoglio sia a livello individuale sia nella famiglia e un elemento importante nel costruire l'identità di buona madre, colei che assume la responsabilità del benessere dei/delle figli/e e del miglioramento delle condizioni familiari. Anche gli studi realizzati tra migranti interne in Perù dalle zone rurali andine alle città mostrano un simile meccanismo familiare e identitario<sup>4</sup>. Si tratta di una dinamica complessa che nel suo insieme delinea l'immagine di un femminile decisionista e attivo anche fuori casa, soprattutto nelle classi basse di origine andina. Tale rappresentazione identitaria femminile contrasta con quella proiettata sulle classi medie e alte dove la donna ha tempo libero per stare in casa e non faticare. Ødegaard (2006) mostra come le donne delle classi basse, che migrano dalle zone rurali andine ai principali centri urbani in Perù, considerino le donne delle classi medio-alte come un modello a cui aspirare, in quanto hanno tempo da dedicare alla cura di sé e possono permettersi di non lavorare, ma anche come soggetti deboli perché, non lavorando, non determinano in prima persona il benessere familiare. Inoltre va notata la presenza di un modello ideale di genere che consiste nella complementarietà dei generi, soprattutto riguardo alle migranti interne dalle aree rurali andine alle città (Harvey, 1998). Queste ultime non si occupano solo della riproduzione ma anche della produzione<sup>5</sup>, nei campi o al mercato. Tuttavia, come abbiamo visto nel secondo capitolo, anche le donne nelle classi medie e medio-alte sempre più di rado sono casalinghe; al contrario lavorano per contribuire al reddito familiare e per cercare realizzazione personale anche attraverso il lavoro. Convivono dunque diversi modelli culturali di comportamento connessi ad abitudini e ideali con differenti basi geografiche e storiche.

Si può affermare che oggi spesso sia a Lima sia a Milano sono le donne le motrici del cambiamento di status per sé e per le proprie famiglie e ciò ha contribuito a rendere possibile e plausibile la migrazione femminile all'estero, che a sua volta rafforza questo

---

<sup>4</sup> Vedi Ødegaard (2006), Harvey (1998), Paerregaard (2008).

<sup>5</sup> Vedi Lamphere (2009) e Collier e Yanagisako (1987) per discussioni sull'uso dei concetti marxiani di produzione e riproduzione nell'antropologia femminista. A titolo di esempio riporto la definizione di riproduzione di Colen (2006): "By reproduction I refer to the recent conception of social reproduction as 'the creation and recreation of people as cultural and social, as well as physical human beings' (Glenn 1992: 4) and as 'the array of activities and relationships involved in maintaining people both on a daily basis and intergenerationally' (Glenn 1992: 1)." [Con riproduzione mi riferisco al concetto di riproduzione sociale, ovvero 'il creare e ricreare le persone come esseri umani fisici, culturali e sociali' (Glenn 1992: 4) e 'l'insieme delle attività e relazioni coinvolte nel mantenimento delle persone a livello quotidiano e intergenerazionale' (Glenn 1992: 1).] (p. 394).

meccanismo. Questo ruolo è per molte donne sia motivo di orgoglio sia un fardello, infatti le proiezioni e i desideri delle famiglie sono riposte in loro: da loro ci si aspetta sostegno, soprattutto a giovani e anziani/e:

“Io qui [a Milano] non volevo venire, ma i miei fratelli e sorelle mi hanno aiutata già molto a far studiare mia figlia e in Perù non si guadagna abbastanza... quindi devo ripagare i debiti e poi adesso mio figlio vuole fare l'università...” (Estrella Tintero, intervista, Milano, 10 marzo 2009).

Ciò che emerge con forza è l'importanza dei legami familiari e delle reti sociali, viste come reti di supporto con doveri (e diritti) di reciprocità, ambiti in cui si gioca la fiducia, si prestano denaro, supporto e sacrificio, mentre verso l'esterno ci può essere diffidenza, tanto che le relazioni amicali si costruiscono saggiando il grado di affidamento e dedizione concreta di una persona. È proprio l'importanza di questi legami a portare Baldisserri (2003) ad affermare che

“essere donne che emigrano sole non significa comunque essere protagoniste di progetti migratori autonomi diretti verso l'emancipazione e l'indipendenza dal gruppo familiare. [...] Per le madri<sup>6</sup>, in particolare, la dipendenza dai legami familiari, la responsabilità nei confronti dei figli e l'identità materna costituiscono assi focali del percorso migratorio, riferimenti saldi per dare un senso al proprio essere migranti.” (pp. 70-71).

Anche Baldisserri nella sua etnografia con donne peruviane a Firenze constata la rilevanza dell'identità materna per una donna e per la gestione delle dinamiche familiari.

Ad ogni modo, a differenza di quanto afferma Baldisserri (2003), le donne, di classe medio-bassa e medio-alta, giovani e adulte, incontrate nel corso della mia ricerca, sembrano vedere nella migrazione, oltre a una possibilità di compiere il loro compito di madre sostenendo la famiglia, anche una possibilità per sé. Non è raro infatti che manifestino un desiderio di distanziamento da un modello che ritengono non funzioni più per loro. Emerge dalle interviste un'idea di emancipazione connessa al

---

<sup>6</sup> Secondo i dati di Caselli (2009) relativi al 2007 il 61% dei e delle peruviane presenti in Lombardia ha figli; secondo i dati della Fondazione ISMU (2009) relativi al 2008, il 68% delle e dei peruviani in Lombardia ha figli.

distanziamento da un modello femminile concepito come “tradizionale” o “oppressivo”; il modello di riferimento da cui ci si vuole allontanare e quello verso il quale si tende cambiano a seconda della classe sociale di appartenenza dei soggetti. Molte donne eterosessuali peruviane di classe medio-bassa intervistate a Milano hanno sottolineato le differenze fra i modelli di genere femminili italiani e peruviani e hanno riferito di preferire da questo punto di vista la vita in Italia perché qui possono diventare più autonome, grazie anche all’indipendenza economica, che tra l’altro le porta a modificare i ruoli all’interno della coppia. Le donne intervistate di classe medio-alta si identificavano già in Perù con il modello femminile occidentale che marca lo status sociale più elevato. Un’interlocutrice di cinquant’anni, operaia nel settore delle pulizie, riferisce, a seguito di una difficile separazione dal marito:

“Ho cambiato molto la visione di me come donna: prima pensavo che senza un uomo non valevo niente, poi ho capito che anche da sola potevo esistere e fare cose.” (Carmen, intervista, Milano, 30 marzo 2009).

“Le nostre famiglie dicono che siamo cambiate, sentimentalmente, moralmente, che abbiamo cambiato il nostro modi di parlare, le nostre idee... Credo di sì perché la vita che facciamo qui ci fa mettere in discussione molte cose [...] Qui si vedono le cose più realisticamente e forse diventi un po’ più duro.” (Testimonianza tratta dal documentario *La Polverera*).

Nel suo lavoro sulle migranti peruviane a Torino, anche l’antropologa Salvi (2003) ha riscontrato esperienze simili, infatti una sua intervistata afferma:

“Le donne che vengono in Italia credono di non cambiare mentre sono qui, ma diventano più libere, spontanee, autonome... non sono più pressate dal maschilismo che predomina in Perù”, mentre un’altra sua intervistata racconta, a proposito della sorella: “Quando era tornata era cambiata, era diversa, non era più la stessa che ci aveva lasciati quattro anni prima... era cambiata, era più fredda... ci ho pensato e ho detto: ‘mi sa che gli europei sono freddi, secondo me ha acquistato tutto lì’, e io delle volte ho paura, dico: ‘magari anche a me capiterà, quando tornerò non sarò più la stessa.’” (p. 117).

Sembrerebbe emergere che i cambiamenti nei modelli comportamentali femminili delle migranti, nel senso di una maggiore autonomia, si colleghino a una diminuzione della propensione alla relazionalità, letta come freddezza e indurimento del carattere.

Per alcuni aspetti le donne italiane appaiono “deboli” alle peruviane, in quanto bisognose di supporto nello svolgimento dei compiti domestici e di cura, ma per altri aspetti sono guardate come un modello perché lavoratrici con redditi stabili, belle case e stile di vita da classe media o medio-alta. Non credo che queste siano contraddizioni, ma il sintomo della compresenza di più modelli e immaginari di genere. In modo non dissimile da quanto riportato da Ødegaard (2006) sulle migrazioni interne in Perù, la creazione di questi modelli è rafforzata dal tipo di inserimento lavorativo delle peruviane che, in particolare se lavoratrici domestiche, vengono in contatto con famiglie di classe media e alta che a loro volta divengono le rappresentanti dell’italianità<sup>7</sup>, come se in Italia tutti/e fossero benestanti. Tale dinamica tende a rinforzare stereotipi e immaginari sull’Europa:

“Una peruviana che va in Italia che vede la donna romana che è sempre ben vestita, truccata, pettinata, diventa una da imitare. Tutti vorrebbero essere una donna romana, 90-60-90, ben vestita, con scarpe di marca” (Mónica, intervista, Lima, 10 settembre 2009).

Specularmene nascono stereotipi sulla realtà peruviana tra le/gli italiane/i a partire dall’esperienza e dall’incontro con le lavoratrici domestiche.<sup>8</sup> Sembra esserci una pressione sociale a comparare tra loro i modelli di genere conosciuti e quelli immaginati. Queste molteplici articolazioni del genere giocano ruoli diversi nel dare forma alle vite delle persone: le donne agiscono e reagiscono attivamente con e contro di essi, selezionando alcune caratteristiche a discapito di altre, costruendo identità in continuo cambiamento e performandole in modo differente a seconda dei vari contesti in cui si muovono, al lavoro, in famiglia, nelle strade di Lima e di Milano. Come vedremo nel corso del capitolo, le strategie di *agency* e i modi di concepire un ruolo decisionale sulla propria vita si riconfigurano e cambiano a seconda del contesto.

---

<sup>7</sup> Le classi basse non assumono usualmente lavoratrici domestiche.

<sup>8</sup> Nel quinto capitolo mostrerò la formazione di rappresentazioni sulle/sui peruviane/i a partire dal loro uso dello spazio pubblico.

Mi sembra che il significato dell'identità femminile in generale e materna in particolare stiano cambiando. Se da un lato il ruolo di madre sembra essere basilare nella costruzione dell'identità femminile e una fonte di soddisfazione, tanto che Estrella Tintero dichiara di “fare tutto per i figli”<sup>9</sup>, molte donne ne parlano come di un fardello di doveri verso gli altri, in contrapposizione al prendersi cura di sé. Carla Tintero non ha voluto sposarsi né avere figli/e per poter lavorare e trovare in questo soddisfazione personale. Ciò non ha comportato l'interruzione delle relazioni con il resto della famiglia, anzi, grazie alla sua determinazione, Carla ha aiutato molte/i parenti a venire a Milano. L'essere madre rimane un importante tassello nella costruzione identitaria soggettiva e di gruppo, ma si trasforma in base alle pressioni del mercato globale, che alimenta i flussi migratori e tende a considerare le persone come consumatrici e lavoratrici i cui legami familiari assumono un valore nuovo.

Secondo i dati raccolti da Caselli (2009), tra le/i peruviane/i presenti in Lombardia nel 2007, il 26% ha alcuni o tutti i figli all'estero, il 35% li ha tutti in Italia e il 39% non ha figli. Hondagneu-Sotelo e Avila (2000) e Pedone (2005) parlano di “maternità transnazionale” per riferirsi alla gestione della maternità da parte di donne emigrate che hanno lasciato uno/a o più figli/e in patria e per analizzare come i significati di maternità cambiano per adattarsi a queste separazioni spaziali e temporali. Affermano inoltre che forse il fatto che la cura dei/delle figli/e sia condivisa da più soggetti, facilita la migrazione della madre biologica.

“In assenza di un accordo universale o ampiamente condiviso, c'è un'enorme incertezza su cosa costituisca una ‘buna madre’ e le madri transnazionali devono difendere strenuamente le loro scelte. Alcune badanti Latine che hanno i/le loro figli/e con sé negli USA condannano le madri transnazionali come ‘donne cattive’, [...] [mentre invece] le madri transnazionali costruiscono nuove misure per valutare la qualità del ruolo materno.”<sup>10</sup> (pp. 349-350).

---

<sup>9</sup> Note di campo, Milano.

<sup>10</sup> “In the absence of a universal or at least widely shared mothering arrangement, there is tremendous uncertainty about what constitutes ‘good mothering’, and transnational mothers must work hard to defend their choices. Some Latina nannies who have their children with them in the United States condemn transnational mothers as ‘bad women’.”; “transnational mothers construct new scales for gauging the quality of mothering.”.

Oggi a decretare l'ingresso per una donna nell'età adulta non vi è solo la maternità, ma anche la fine del percorso di studi e l'ingresso nel mondo del lavoro: divenire *profesional* marca la piena riuscita del percorso di formazione. È presente, inoltre, sia a Lima sia fra le/i peruviane/i a Milano, un altro importante rito di passaggio che segnala la fine della fanciullezza e l'ingresso nell'età adulta, la festa per la maggiore età, nella quale è rilevante la differenza di genere: per i maschi la festa viene celebrata al compimento dei 18 anni, mentre per le femmine a 15 (sebbene anche per loro la maggiore età legale si raggiunga ai 18). La *quinceñera*, questo il nome della festa, è un evento di grandissima rilevanza familiare, quanto un matrimonio: i parenti viaggiano tra città e Paesi per partecipare e portare doni e vengono registrati video da far circolare fra chi non è potuta/o venire e da tenere come memoria personale e familiare. È un'occasione per riunire componenti delle famiglie spesso dispersi a causa delle numerose migrazioni. Più che entrare nell'età adulta, mi pare che oggi la festeggiata venga avviata *verso* l'età adulta, entri cioè in una fase liminale (Turner, 1986), dato che la maternità o la fine degli studi avverranno più tardi.

### ***Rapporti fra generazioni***

Nel corso della ricerca sono emerse più volte considerazioni sui rapporti fra generazioni e sui cambiamenti generazionali in corso. Si è detto per esempio che per le donne che oggi hanno più di 40 anni il legame con la madre e i genitori anziani è molto forte, mentre per le più giovani lo è meno. La separazione prodotta dal movimento migratorio influenza la gestione di tali rapporti, spesso mantenuti tramite lunghe telefonate. Nel caso di madri emigrate lasciando in patria figli/e piccoli/e, non sempre è semplice ristabilire i rapporti una volta ricongiunti.<sup>11</sup>

Clara ha 18 anni ed è arrivata a Milano nel 2009 per raggiungere la madre, che è emigrata da Lima quando la figlia aveva 5 anni. Clara è stata cresciuta dalla nonna paterna insieme alle sorelle e ai fratelli. La lunga distanza dalla madre negli anni dell'infanzia e adolescenza hanno indebolito il suo legame con lei: Clara infatti riconosce che per lei la figura materna è la nonna. Certo alla madre vuole bene, ma è dalla nonna che vorrebbe tornare. Per darmi un

---

<sup>11</sup> Si veda Hernández-Nova (2009) per un'analisi degli effetti della separazione in tenera età dalla madre emigrata sui processi di costruzione della narrazione di sé.

esempio concreto che rappresenta questa differenza di legame mi spiega di avere intenzione di farsi un tatuaggio sul dito anulare con il nome intero della nonna, e di volerne uno sulla schiena con i nomi della madre e del padre, ma di essi metterà solo le iniziali, non il nome intero.

In questa famiglia la nonna è fortemente coinvolta nel progetto migratorio e nell'educazione dei/delle nipoti. In maniera simile, abbiamo visto come nella famiglia Tintero i compiti di cura reciproca fra le componenti di un nucleo familiare sono oggetto di continue riorganizzazioni, parallelamente ai movimenti migratori delle sue componenti.

Rispetto al rapporto con le persone anziane della famiglia, genitori di figlie adulte, nonni/e per nipoti, alcune partecipanti alla ricerca che hanno vissuto a Milano hanno stabilito confronti critici fra le abitudini osservate in Italia e quelle presenti a Lima: ónica critica duramente le figlie di una signora a cui faceva da infermiera in Italia perché racconta che passavano troppo poco tempo con l'anziana madre. Inoltre, quando questa è deceduta, pur avendo una certa disponibilità economica, le figlie l'hanno fatta seppellire con i servizi comunali. La scarsa valorizzazione della morte dell'anziana madre simboleggiata da funerali meno costosi sono per Mónica segnali di mancanza di rispetto e amore.

“Qui [in Perù] gli anziani sono la prima cosa, dopo i figli. Tu togli un frutto a tua figlia per darlo a sua nonna, perché dici: ‘Quanto tempo avrà questo anziano per godersi un frutto, un pezzo di carne, un dolce?’, cioè abbandoni praticamente i figli quando c’hai un parente anziano ammalato, è la prima cosa. In Italia [invece] le case di riposo sono piene. [...] Io non volevo questo per i miei figli. Io sono stata bene [in Italia], però io sono una persona adulta. Anche qui [a Lima] adesso i bambini o la relazione che hanno i figli con i genitori sta cominciando a cambiare, una società che si sta riformando, che sta perdendo i valori. Anche qui sta succedendo la stessa cosa, da 5-6 anni, non di più. Questo rispetto per i genitori, per i nonni, cioè mio padre, sto parlando di mia figlia, 13 anni, o dei ragazzi di quella fascia di età, non è lo stesso atteggiamento che avevamo noi a quell’età o i ragazzi di 20-25 anni.” (Mónica, intervista, Lima, 10 settembre 2009).

Quando è rimasta incinta della figlia, Mónica ha deciso di tornare a vivere Lima, dopo essere stata per molti anni in Italia: lì ha genitori anziani e lei è la figlia maggiore,

cosa che implica una maggiore responsabilità di cura nei loro confronti, inoltre voleva progettare per la figlia una vita diversa, in linea con i valori di cui mi ha parlato:

“Io sono la figlia più grande, avevo i genitori grandi, ero incinta e volevo dare a mia figlia una cosa che non avevo avuto io. Quindi la decisione è stata dura perché io ero completamente inserita [in Italia], completamente, guadagnavo proprio bene, benissimo, avevo un gruppo sociale... [...] Però ho commesso lo stesso errore di dare tutto ai miei figli. [...] Quando me ne son accorta, tre anni fa, ho cominciato a non portare mia figlia nei grandi negozi, ma a portarla al mercatino, alla bancarella, e dico: ‘Cosa vuoi?’. Però ormai è tardi.” (*Ibidem*).

Anche Nilza ritiene che in Italia i/le figli/e vengano troppo viziati:

“Sono cresciuta con quest’idea di accontentarmi di quel pochino che mi davano e che per me era tutto, perché era dato con affetto. E allora vedere questo benessere qua. Questo mi ha colpita tanto. Potrei dire che qua c’è troppo, davvero troppo! [...] In Perù è diverso, anche per la situazione economica che non ti permette questo benessere. Però [...] il consumismo sfrenato, secondo me, è negativo, perché arrivi a un punto che i ragazzi hanno tutto e comunque vogliono di più. Ecco perché poi accadono queste cose che si vedono alla televisione, come il bullismo [...]. Ma tante volte penso che ci sia anche una mancanza di affetto.” (Nilza in Laforgia e Ferloni, 2008, pp. 139-140).

Il tipo di rapporti con le persone anziane, il considerarle parte attiva e integrante della famiglia, la cura dei loro bisogni, divengono parametri sulla cui base generalizzare sistemi di valori e valutare le differenze fra società nel loro complesso. “Viziare” i/le figli/e va di pari passo con un processo di individualizzazione e diminuzione del senso di interdipendenza intrafamiliare.

### ***Lesbiche e maternità***

Confrontando i modelli e le possibilità di vita fra Lima e Milano, alcune lesbiche hanno affermato che preferiscono stare in Italia perché è un contesto più aperto per le



persone omosessuali.<sup>12</sup> Altre, soprattutto quelle che già a Lima avevano conosciuto l'ambiente<sup>13</sup> lesbico, hanno riferito che per loro non vi è differenza giacché in nessuno dei due Paesi vi sono sufficienti tutele o uguaglianza per le persone LGBT.

Come discusso nel primo capitolo, per le lesbiche i percorsi di costruzione dell'identità di genere soggettiva e i rapporti con la famiglia assumono spesso aspetti differenti dalle eterosessuali. Talvolta le famiglie le rifiutano, soprattutto nei casi in cui più visibilmente si ribellano all'estetica e ai ruoli femminili, ed esse perdono diritti e doveri di supporto. Ciò può scoraggiare dall'idea di mettere al mondo dei/delle figli/e. Le fidanzate e le reti di amiche divengono reti familiari acquisite di elezione (Weston, 1991, 1998). Molte lesbiche negoziano ruoli e modelli disponibili socialmente, alla ricerca di un equilibrio che consenta loro di vivere sul margine. A seconda dei contesti sociali e del rispettivo grado di libertà di espressione consentito, le lesbiche, più delle eterosessuali, agiscono strategie camaleontiche uniformandosi o contrapponendosi ai modelli dominanti.<sup>14</sup> La maggior parte delle donne lesbiche che ho incontrato durante la ricerca non sono madri né co-madri. Le poche madri biologiche hanno più di 40 anni e hanno avuto i/le figli/e da relazioni con uomini precedenti alla loro assunzione del lesbismo o alla possibilità di viverlo. Tra quelle senza figli, nessuna ha parlato del desiderio di averne. L'identità di madre, che come abbiamo visto è uno dei cardini della costruzione identitaria delle donne eterosessuali, è spesso rimossa e allontanata da sé da parte delle lesbiche. Tuttavia tra le italiane si registra negli ultimi anni un *baby boom* (Danna, 1998; Cavina e Danna, 2009), conseguente alla maggiore legittimazione sociale del lesbismo e alla possibilità di divenire madri senza necessariamente relazionarsi con un uomo, grazie alle tecniche di riproduzione assistita (TRA). Nessuna delle lesbiche peruviane incontrate a Lima e a Milano si è avvalsa o ha parlato di avvalersi delle TRA, disponibili in altri Paesi americani o europei (non in Perù né in Italia per donne *single* o coppie lesbiche). La recente emersione del desiderio di maternità nelle lesbiche è indubbiamente correlata alla legittimazione sociale e legale, in un numero sempre maggiore di Stati, dell'idea che una coppia lesbica costituisca una famiglia. Sarà

---

<sup>12</sup> Nonostante a livello legislativo l'Italia sia uno dei pesi più arretrati d'Europa riguardo al riconoscimento di pari diritti per le persone LGBT e alla lotta alle discriminazioni, e nonostante la classe politica italiana continui a esprimere forti chiusure, la maggioranza della popolazione italiana è oggi accogliente verso le persone LGBT.

<sup>13</sup> Con questa espressione, piuttosto diffusa all'interno delle comunità LGBTQ, ci si riferisce a luoghi ed eventi frequentati dalle e dagli omosessuali e dove quindi è possibile incontrarsi.

<sup>14</sup> Si vedano approfondimenti nel quarto capitolo.

interessante osservare nei prossimi anni il modificarsi di queste strategie a seguito della maggiore legittimazione sociale del lesbismo, che, come già successo in passato, sta portando a cambiamenti nei percorsi di costruzione identitaria e delle rappresentazioni dentro e fuori gli ambienti LGBT sia a Lima sia a Milano.<sup>15</sup>

### **Relazioni di coppia**

L'identità di "buona madre" o di donna pienamente realizzata non è sempre connessa all'abitare con un *partner* uomo. Sebbene questo sia un ideale astratto presente nell'immaginario collettivo, molte donne eterosessuali con cui ho parlato non lo desiderano per sé. Tra le mie interlocutrici a Milano alcune vivono con il marito e i/le figli/e, altre sole o con altri parenti o con i/le figli/e e senza marito. Come ho già detto, il modello matrifocale è diffuso. Spesso donne *single* hanno affermato di non volersi sposare per rimanere autonome e per evitare il *machismo* di molti uomini peruviani, di cui parlo approfonditamente nel quanto capitolo. Dai dati demografici sulla popolazione migrante a Milano, risulta che la percentuale di *single* è più alta tra le/i peruviane/i rispetto a migranti provenienti da altri Paesi dell'America Latina: il 57,1 per cento vive solo/a o con persone diverse dal coniuge/convivente, il 49,9 per cento risulta celibe/nubile (Caselli, 2009), di queste/i più del 55 per cento sono donne (Davì, 2008). Una realtà diffusa è quella di nuclei familiari in cui vivono donne con figli/e, senza mariti o padri. È interessante paragonare la situazione milanese con quella di Londra, dove McIlwaine (2008a) nota che una donna su quattro è un genitore *single*<sup>16</sup>. Questo dato può essere legato a fattori di necessità, tra cui troviamo l'obbligo per molte donne di vivere sole nelle famiglie presso cui lavorano, oppure alla scelta di vivere senza i mariti o i padri dei/delle figli/e o altri compagni. Altre volte sono i mariti che se ne vanno e cambiano *partner*.

Recenti studi demografici mostrano che anche in Perù il numero di donne che vivono senza mariti o compagni è alto e in forte aumento. Ciò si collega alla presenza di un modello consolidato di comportamento per cui dopo il matrimonio molti uomini

---

<sup>15</sup> Per approfondimenti cfr. Lewin (1993), Hayden (1995).

<sup>16</sup> Il paragone fra le situazioni rilevate a Milano e a Londra deve tenere in considerazione i diversi sistemi di *welfare* presenti nelle due città: a Londra le giovani donne *single* con figli hanno maggiore supporto e questo può spingere alcune a non sposarsi.

convivono qualche anno con la moglie e i/le figli/e, ma successivamente cambiano *partner*, si allontanano dalla moglie e hanno altri/e figli/e con la nuova *partner*; in seguito talvolta tornano dalla prima *partner*. Negli ultimi anni a tale modello si somma una maggiore autonomia femminile e un'aumentata legittimazione sociale di separazioni e divorzi. Dunque spesso “sono le donne a mandare avanti la famiglia”<sup>17</sup>. Più di una interlocutrice, parlando del proprio padre, mi ha riferito dei numerosi anni di sua assenza durante l'infanzia o adolescenza, del fatto che egli avesse una relazione con un'altra donna e altri/e figli/e. Spesso dunque il padre è percepito come presenza saltuaria.

Susana Vargas mi racconta: “De parte de mi mamá tengo cinco hermanos y de mi papá tengo muchos, muchos, algunos ni los conosco. Era una cosa normal en aquella época; ahora ya con la situación económica è *diventato difficile aver un'altra*”<sup>18</sup>. La madre di Susana si sposa in prime nozze con un uomo più grande di lei da cui ha quattro figli. Susana descrive il marito della madre come un donnaiolo, “*borrachero*” [ubriaccone] e violento. Date queste condizioni la madre inizia una relazione con un altro uomo, più giovane di lei, un impiegato del marito. Presto ella rimane incinta di Susana, la cui nascita rende nota la sua relazione clandestina. I due scappano a Lima con i figli di lei e lì hanno un'altra figlia. Il marito però li trova e a più riprese usa violenza contro di loro. Tutti/e i/le figli/e vengono mandati/e al *internado*<sup>19</sup>. I fratellastri per lungo tempo addosseranno a Susana la colpa della separazione dal padre e le relazioni fra loro e il padre acquisito saranno spesso molto tese. La madre, a causa di queste difficoltà, cade in uno stato di depressione e sarà spesso violenta con i/le figli/e. A più riprese sarà ricoverata in ospedale psichiatrico e i/le figli/e mandati/e al *internado* o dai rispettivi padri, i quali avranno relazioni con altre donne e altri/e figli/e.

Antonia riferisce che il padre e il fratello sono maschilisti. Il padre trattava male la moglie, andava con altre donne e la lasciava spesso sola. Dopo che si sono separati, il padre si è relazionato in particolare un'altra donna con cui ha avuto quattro figli/e. Da principio avevano buoni rapporti e infatti Antonia ha frequentato i primi due nati. In seguito, però, Antonia racconta che il padre “si è comportato male” e che l'altra donna “trattava male” sua

---

<sup>17</sup> Note di campo.

<sup>18</sup> “Da parte di mia madre ho cinque fratelli e da parte di mio padre ne ho moltissimi, alcuni neanche li conosco. A quel tempo era una cosa normale; adesso con la situazione economica... è diventato difficile avere un'altra”, note di campo.

<sup>19</sup> Collegio.

madre<sup>20</sup>, quindi Antonia ha smesso di vedere i fratellastri. Secondo Antonia il padre avrebbe comunque dovuto rispettare la prima *partner* anche perché costei ne rimaneva la moglie. Negli ultimi anni il padre di Antonia è tornato a stare più stabilmente con la moglie per passare insieme l'età anziana.

Questi racconti presentano una situazione di monogamia simbolica, fortemente valorizzata socialmente<sup>21</sup>, ma non di fatto. I/le figli/e tendenzialmente risiedono con le proprie madri. I padri in età avanzata si fermano con la compagna che considerano principale e in alcuni casi dormono in stanze separate. Si stabilisce una relazione di reciproco supporto, ma spesso senza la presenza di rapporti sessuali. Presento ora il punto di vista di un uomo su vicende che mi paiono correlate.

Alfredo, un tassista di mezza età che ho avuto modo di incontrare più volte a Lima, mi racconta di essere rimasto solo, dopo che la moglie e la figlia sono emigrate in Venezuela. Mi dice che è difficile per un uomo adulto avere una relazione positiva e stabile con una donna adulta perché questa, se è sola, è spesso separata con figli/e. Raramente le adulte *single* hanno fatto un vero e proprio divorzio e il marito separato, sia perché legalmente è ancora sposato, sia perché invia gli alimenti per i/le figli/e, si sente in diritto di pretendere servizi sessuali o di altro tipo dalla ex compagna. Alfredo riferisce che ha avuto relazioni con donne divorziate o separate, ma che spesso ci sono stati problemi, soprattutto se queste avevano figli/e: gli ex mariti ogni tanto tornavano e pretendevano un diritto di possesso su quella donna. Tale diritto viene rivendicato con (minacce di) percosse verso il nuovo uomo. In altri casi, secondo Alfredo, è la donna che sceglie di mantenere una relazione saltuaria anche sessuale con il precedente compagno. Per queste ragioni Alfredo sostiene che per persone di mezza età, che in genere hanno già avuto relazioni e figli/e, è difficile stabilire nuovi rapporti di fiducia e reciprocità.

Dalle testimonianze sopra riportate emerge con forza la presenza di violenza nelle relazioni familiari. Come è noto<sup>22</sup>, la violenza domestica, e in particolare la violenza maschile contro le donne, non è connessa a differenze di classe, ma è diffusa in tutti gli

---

<sup>20</sup> Note di campo.

<sup>21</sup> Tale importanza è sottolineata dalla percezione di differenza fra la moglie e altre *partner*, seppure stabili (sebbene tale distinzione nel caso qui riportato sia a opera di una figlia della moglie). Vale la pena segnalare che i matrimoni, civili e religiosi, sono molto diffusi in Perù, soprattutto per la prima relazione instaurata.

<sup>22</sup> Si veda ad esempio Danna (2007).

ambienti sociali. Il primo esempio si riferisce a un contesto di classe bassa, mentre il secondo a uno di classe media. Nei discorsi dominanti, però, la violenza viene associata alle classi povere e non educate, collegandola quindi alla presunta arretratezza di gruppi sociali portatori di differenti pratiche culturali (come per esempio persone di ambiente rurale andino). La violenza di genere e il maschilismo sono quindi stereotipicamente associati a discriminazioni sociali su base culturale, “etnica” o di classe. Nei contesti osservati da Ødegaard (2006), la violenza è una strategia sociale legittimata, tanto che le madri suggeriscono ai figli di picchiare le mogli se queste non si comportano come dovrebbero, o di picchiare la prole per educarla. Harvey e Lazar in Ødegaard (2006) sostengono che la violenza coniugale e in famiglia non è connessa solo a dinamiche di potere legate al genere, ma anche alla differenza di età, infatti donne non più giovani subiscono meno violenza dai mariti giacché hanno maggiore autorità di negoziazione in relazione al proprio gruppo di parentela e a quello del marito, i quali stabiliscono dinamiche di controllo sulle giovani coppie.

Le testimonianze citate mostrano la diffusione di rapporti di coppia basati sul modello monogamico, in costanza di altre relazioni di coppia considerate più o meno importanti. La presenza di prole pesa nel determinare affiliazioni e responsabilità primarie da parte di madri e padri. La consapevolezza di tale peso diviene parte delle strategie maschili e femminili per gestire le relazioni di coppia. Dotti e Luci (2008) nella loro ricerca con donne immigrate in Italia di varia provenienza riferiscono: “secondo alcune partecipanti, una ricca prole è considerata una forma di tutela per la donna contro la poligamia” (p. 182). Specularmene alcuni mariti desiderano che le mogli abbiano molti figli come prova del legame con loro e come prevenzione dell’adulterio. Tuttavia, come abbiamo visto nel caso di Susana, i/le figli/e possono anche incarnare l’adulterio.

### ***Relazioni di coppia fra lesbiche***

Fornisco qui alcuni elementi emersi nel corso del mio lavoro, relativi alle dinamiche relazionali nelle coppie lesbiche. Si tratta di spunti per un’analisi che necessita di maggiori approfondimenti.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Si veda ad esempio Weston (1991), Saraceno (2003).

Dagli studi sul contesto italiano (Barbagli e Colombo, 2001; Saraceno, 2003) emerge che nelle coppie omosessuali (lesbiche e gay) contemporanee<sup>24</sup> c'è una maggiore condivisione di compiti domestici rispetto alle coppie eterosessuali e i rapporti di potere sono gestiti in maniera più egualitaria. Inoltre, sia a Lima sia a Milano, coloro che frequentano gli ambienti lesbici e in particolare le associazioni socio-culturali e politiche, accedono a discorsi femministi diffusi che contribuiscono alla riflessione sui ruoli nella coppia. Il modello prevalente è la cosiddetta monogamia seriale, un forte investimento sulla relazione di coppia in vista di una sua lunga durata. Alla chiusura di un rapporto si tende a ristabilirne un altro monogamico. Tuttavia la varietà soggettiva è ampia.

Alcune lesbiche peruviane con cui ho interagito a Lima e a Milano hanno riferito di esperienze di relazioni di coppia in cui erano presenti, in genere agite non dall'interlocutrice ma dall'altra, dinamiche di forte gelosia al fine di controllare la *partner*<sup>25</sup> e questo ha portato al logoramento della relazione e alla decisione di terminare la relazione o di rivolgersi ai gruppi di aiuto organizzati dalle associazioni lesbiche.

“Stabilire e far durare una relazione di coppia lesbica sono percepiti come più difficoltosi in quanto a ostacoli e inconvenienti rispetto a una relazione eterosessuale poiché mancano di uno schema normativo, di regole e modelli precisi, di riconoscimento e supporto sociale. Gli spazi quotidiani – lavorativi, scolastici, familiari – non consentono la manifestazione delle inquietudini e dei problemi che la coppia affronta, né l'espressione libera dell'attrazione o del desiderio sessuale che esperiscono. Quindi è la rete di amicizie che dà sostegno a questa relazione e tra complicità e sanzioni si va stabilendo e mantenendo una normatività accettata e si dà senso alla relazione facilitando l'interrelazione con attività e interessi.”<sup>26</sup> (Careaga Pérez, sd, p. 7).

---

<sup>24</sup> In passato, per esempio nella prima metà del Novecento e fino agli anni Sessanta, era diffuso in Italia e in Perù un modello di coppia cosiddetto *butch-femme* in cui si replicava, rielaborandolo, il modello dualistico di genere egemonico. Si veda il quarto capitolo per approfondimenti.

<sup>25</sup> Per uno studio sulla violenza nella coppia lesbica in Italia si veda ArciLesbica Roma (2011).

<sup>26</sup> “El establecimiento y la duración de una relación de pareja lesbica se percibe como más llena de obstáculos e inconvenientes que una relación heterosexual ya que carecen de un patrón normativo, de reglas y papeles precisos, y ante la ausencia de modelos y la falta de reconocimiento y soporte social. Los espacios cotidianos –laborales, escolares, familiares– no dan lugar a la manifestación de las inquietudes y problemas que enfrentan, ni expresar libremente la atracción o el deseo sexual que experimentan. Así, es la red de amistades quien da soporte a esa relación y entre complicidades y sanciones van estableciendo y manteniendo la normatividad aceptada, al mismo tiempo que al facilitar la interrelación con actividades e intereses compartidos dan sentido la relación.”

Come afferma Careaga Pérez sono le reti di amicizia e i gruppi organizzati a fornire spazi di supporto, altrimenti spesso assenti nelle famiglie di origine e nelle reti amicali non lesbiche. La causa di queste dinamiche di controllo nella coppia è stata individuata dalle mie interlocutrici nell'insicurezza della compagna. Molti gruppi lesbici a Lima, più di quelli milanesi, si occupano di fornire spazi di riflessione sulle dinamiche della relazione di coppia con lo scopo di migliorare la consapevolezza di sé, aumentare l'autostima e prevenire violenze.

A Lima nel corso di un incontro del gruppo GMD (Grupo de Mujeres Diversas)<sup>27</sup> è stato affrontato il tema delle relazioni di coppia e della gelosia. Le partecipanti hanno discusso delle dinamiche di seduzione, in cui centrale è l'uso dello sguardo e della gestione di questo quando si è fidanzate. Alcune donne sono gelose se la compagna viene guardata da altre o se lei guarda un'altra. Per questa ragione quando si va in un locale bisogna fare attenzione alla durata e all'insistenza del proprio sguardo, infatti, riferisce un'altra partecipante, un anno prima c'era stata una rissa in una discoteca scatenata da gelosie. Altre partecipanti alla discussione non ravvisano invece un problema nei giochi di sguardi e amano *coquetear*, ovvero partecipare a queste “conversazioni” seduttive. Nel corso della serata una coppia di ragazze fidanzate racconta la propria esperienza: Rita e Karen risiedono fuori Lima, Rita si presenta con un atteggiamento deciso e netto, mentre Karen pare più mite e passiva; Rita dichiara che tempo addietro aveva problemi di alcolismo e in alcune occasioni aveva picchiato Karen; quest'ultima resta in silenzio e annuisce; non hanno molte amiche, provengono da uno strato sociale basso e non frequentano usualmente locali o associazioni lesbiche. Dopo aver ascoltato in silenzio la loro storia, una delle conduttrici del gruppo offre loro il numero di telefono di una psicologa esperta anche di coppie lesbiche: scrive il numero su un foglietto e lo porge a Karen. Rapidamente Rita allunga la mano e lo prende, confermando con questo gesto la dinamica di controllo che lei agisce su Karen. La discussione procede e altre presentano racconti e aneddoti. Alla fine della serata, prima di andare via, la conduttrice porge nuovamente a Karen un altro foglietto con il contatto della psicologa, cercando di non farsi notare da Rita.

---

<sup>27</sup> Gruppo lesbico di Lima con sede presso la Casa de la Red, ovvero la sede nazionale della Red Peruana TLGB (vedi capitolo quinto per approfondimenti). GMD organizza momenti di incontro e discussione per donne. Talvolta si tratta di incontri a tema libero in cui le partecipanti parlano di sé e confrontano le esperienze di vita, altri sono incontri più strutturati su temi culturali o politici.  
<http://grupomujeresdiversas.blogspot.com>.

Presso la sede del MHOL<sup>28</sup>, il lunedì sera è dedicato da anni agli incontri di discussione e conoscenza per donne. In una di queste serate a cui partecipo, alla presenza di circa trenta donne tra i 18 e i 50 anni, discutiamo di relazioni di coppia: le conduttrici tengono una breve presentazione frontale in cui spiegano cosa si intende per amore sano e non sano, come riconoscere una relazione di coppia positiva e una negativa. Per farci discutere ci fanno riunire in gruppetti. Ogni gruppo deve elencare alcuni aspetti di una relazione di coppia: nel gruppo in cui mi trovo elenchiamo ciò a cui siamo disposte a rinunciare per una fidanzata. Inizialmente discutiamo sul tipo di rinuncia di cui si sta parlando: pensare a una rinuncia permanente o a una di breve durata cambia il tipo di risposte. Ognuna aggiunge liberamente elementi all'elenco e il foglio su cui scriviamo si riempie di parole, soprattutto azioni o abitudini a cui ognuna sarebbe disposta a rinunciare. L'unica esperienza di vita a cui nessuna è disposta a rinunciare è l'attivismo e questo viene ripetuto da molte con orgoglio: il riferimento mi pare non solo all'attività organizzativa, ma anche alla generica partecipazione, evidenziando l'importanza dei *network* lesbici, spazi relazionali fondamentali per il proprio benessere. Un altro gruppo ha il compito di elencare i valori importanti in una relazione di coppia: tra quelli considerati più importanti emergono il rispetto e la sincerità. Quando ritorniamo in plenaria, le conduttrici, ascoltati i nostri elaborati, danno un *feedback* ribadendo l'importanza dell'autostima: rinunciare a qualcosa per amore, per andare incontro a un'altra fa parte dello stabilire una relazione, ma se le rinunce sono troppe e minano la stabilità e la realizzazione soggettiva allora si rischia di instaurare una dinamica di dipendenza negativa.

L'autostima è considerata basilare per l'equilibrio soggettivo e per quello di una relazione di coppia. Per le lesbiche peruviane a Milano, vivere in un contesto che, come abbiamo visto, esse considerano più aperto rispetto al lesbismo, potrebbe portare a dinamiche più egualitarie nella coppia. Tuttavia a Milano è maggiore l'isolamento per chi lavora "fissa" e questo può avere conseguenze destabilizzanti su un rapporto di coppia esistente o ostacolare la ricerca di una *partner* per le *single*. Inoltre, come vedremo nel quinto capitolo, le lesbiche peruviane a Milano esperiscono maggiori ostacoli alla frequentazione di *network* sociali in cui vivere liberamente il lesbismo, in quanto devono decidere se far prevalere il desiderio di un ambiente latinoamericano, ma eterosessuale, o di un ambiente lesbico, ma italiano. La maggior parte delle mie interlocutrici agisce pratiche di frequentazioni alternate.

---

<sup>28</sup> Movimiento Homosexual de Lima: si veda approfondimento nel quinto capitolo.



Un altro aspetto importante delle relazioni di coppia fra donne è l'eventuale presenza di figli. La maggioranza delle coppie incontrate nel corso della mia ricerca non ha figli, ma va rilevata una minoranza in cui invece ve ne sono: ho incontrato una giovane coppia a Lima e due coppie di mezza età a Milano. In tutti questi casi i/le figli/e sono biologicamente di una delle due madri, che li ha avuti da una precedente relazione con un uomo. Nei casi di separazione infatti, sono quasi sempre le donne che si assumono l'incarico di occuparsi dei/delle figli/e, insieme al/la nuova/o *partner*. Sono comunque noti casi in cui, laddove i padri si sono resi conto della relazione omosessuale dell'ex compagna, hanno agito per toglierle i/le figli/e. Forse a Lima il già discusso sistema matrifocale dà maggiore autorità alle madri sui/sulle propri/e figli/e.

“La maggior parte delle lesbiche di fronte alla famiglia di origine maschera la relazione giustificandola come relazione di amicizia. Al tempo stesso incorpora la compagna nei vari incontri familiari e la famiglia accettano questa situazione, a patto del silenzio. L'accettazione è evidente quando la famiglia utilizza il plurale per rivolgersi a entrambe, quando notano che non ci si presenta in coppia. Le coppie lesbiche riproducono in modo significativo la cura familiare, occupandosi della famiglia di origine o della compagna, ma non vengono mai riconosciute. La mancanza di terminologia appropriata porta a occupare permanentemente il ruolo di amica o a essere nominate con il nome proprio, anche quando, attraverso la maternità, trascendono la posizione di compagna per quella di madre. Nonostante la messa in questione del sistema dei significati di parentela, la coppia lesbica, come parte di questa rete di relazioni personali, sociali, con scambi economici e affettivi, rinforza i legami di parentela. D'altra parte le coppie lesbiche, che non giungono a occupare un posto nelle loro famiglie, tendono a costruire le proprie famiglie al margine di quelle di origine.”<sup>29</sup> (Careaga Pérez, sd, p. 6).

---

<sup>29</sup> “La mayoría de las lesbianas ante su familia de origen enmascaran la relación justificándola como relación de amistad. Simultáneamente van incorporando a la pareja a los diversos encuentros familiares mientras las familias aceptan, a través del pacto del silencio, esa situación. La aceptación es evidente cuando la familia utiliza el plural que involucra a ambas y ante la preocupación y referencia al no acudir en pareja. Las parejas lésbicas reproducen de manera importante el cuidado familiar, ocupándose de la familia de origen o de la pareja, sin embargo nunca llegan a ser nombradas. La falta de terminología apropiada lleva a que permanentemente jueguen el papel de amiga o se les nombre por el nombre propio, incluso cuando a través de la maternidad, llegan a trascender el lugar de pareja, por el de madre. A pesar del cuestionamiento al sistema de significados del parentesco, la pareja lésbica como parte de esa red de relaciones personales, sociales con intercambios económicos y afectivos, llega a fortalecer los lazos de parentesco. Por otra parte, las parejas lésbicas, que no llegan a ocupar un lugar en sus familias tienden a construir sus propias familias al margen de las de origen.”

In una coppia, la presenza di figli/e biologicamente e legalmente di una sola delle due donne crea dinamiche di potere e relazionali peculiari.

Susana è molto legata ai figli e alle figlie di Inma ed è per loro un riferimento fondamentale. Mi racconta con orgoglio che hanno ottimi rapporti, che le nipotine la considerano una nonna e parlano tranquillamente di lei alle maestre di scuola. C'è una nota di dispiacere e insofferenza verso il padre biologico dei/delle figli/e, che gode di un riconoscimento simbolico come padre, pur non essendosi mai occupato dei/delle figli/e e avendo causato non pochi problemi a loro e a Inma. Susana paragona la sua esperienza a quella di un uomo che decida di sposare una donna che ha già dei figli, infatti mi racconta di aver recentemente consigliato a un amico in una posizione simile: “non metterti mai contro i figli perché la madre è più sposata con i figli che col marito”<sup>30</sup>.

Questa testimonianza presenta il caso di Susana e di Inma, che aveva avuto figli/e da una precedente relazione eterosessuale. Differente è la situazione di coppie di donne che hanno scelto insieme di avere figli/e, che qui non approfondisco in quanto non è emersa in questa ricerca.

### **Divisione dei compiti in famiglia e percorsi educativi**

Sia a Lima sia a Milano ho spesso constatato nelle famiglie peruviane che gli uomini (mariti, fratelli, figli, ecc.) raramente sono ritenuti in dovere di collaborare ai compiti domestici. Lo studio di Ødegaard (2006) sulle classi popolari che dalle aree rurali peruviane migrano verso le città, mostra che gli uomini collaborano ai compiti domestici solo quando sono disoccupati, aiutando le mogli nelle loro attività fuori casa. Nella famiglia Tintero, sia a Lima sia a Milano, non ho mai visto uomini occuparsi delle faccende domestiche. Dietro mie sollecitazioni le donne adulte in carico mi hanno spiegato che essi dovevano occuparsi di altri compiti, come studiare, lavorare o seguire loro *hobby*. Talvolta mi dicevano che i mariti o i figli collaboravano, ma in altre occasioni. Estrella Tintero ha affermato che per lei “voler bene a un uomo è anche fargli da mangiare e cucinare”<sup>31</sup>. Anche nelle classi medio-alte sono le componenti femminili

---

<sup>30</sup> Note di campo.

<sup>31</sup> Note di campo.

della famiglia che si occupano dei compiti domestici, spesso con l'ausilio di personale di supporto (Fuller, 1998).

Nella relazione tra genitori e figli/e sono veicolati insegnamenti sui comportamenti appropriati da tenere sulla base del genere. Susana Vargas mi racconta dell'educazione che il patrigno impartiva ai suoi fratellastri, che a suo avviso ha portato a sofferenze e alla strutturazione di un carattere violento nei fratellastri:

“Su papá *andava* a la selva *a prender* fruta y lo *lasciava* en medio del camino, o sea en *tale* distancia entre la selva y Lima, y le decía: ‘Tu eres hombre, véte como puedas!’. *Dodici anni*. Dejarlo botado... le hacía pruebas, le decía: ‘Tu te regresas porque eres un hombre!’. Era malo y el *fratello mio* ha resultado... dañado, se ha asumido este *atteggiamento*, una desgracia...”<sup>32</sup> (Susana, intervista, Milano, 22 maggio 2010).

Susana racconta del periodo in cui viveva con la *partner* Inma a Lima e la aiutava a crescere i due figli e le due figlie, cercando di cambiare questo modello di genere e fare in modo che le figlie non “servissero” i fratelli. Mi riferisce inoltre che a quel tempo a Lima c’era stata una campagna di promozione sociale in cui si invitavano le sorelle a smettere di “servire” i fratelli:

“La mamá siempre prefiere a los *maschios*, a los varones. [Inma] Quería que las niñas sirvieran a los *maschios*... ‘*Che cosa?!*’ decía yo. – ahora ya ella [Inma] ha tenido otra mentalidad – entonces ellas [le figlie] se venían a mi lado. Y allá ha habido una propaganda, una *pubblicità*, que decía: ‘«¡Ánda! ¡Cuída tu hermano!»«¿Porqué? Si él también tiene sus manos, que lo haga él!»’.”<sup>33</sup> (*Ibidem*).

Secondo lo studio di Hondagneu-Sotelo (1994), riportato da Pessar (1999), sulla migrazione messicana negli USA, nei casi in cui le componenti di una coppia eterosessuale sono state separate per lunghi anni a causa della migrazione di una/o dei

---

<sup>32</sup> “Suo papà andava nella foresta a raccogliere la frutta e lo lasciava a metà strada, cioè a una tale distanza tra la foresta e Lima, e gli diceva: ‘Sei un uomo, trova il modo!’. Dodici anni. Lasciarlo abbandonato... lo metteva alla prova, gli diceva: ‘Devi tornare perché sei un uomo!’. Era cattivo e mio fratello ne è rimasto... danneggiato, ha assunto questo atteggiamento, una disgrazia...”

<sup>33</sup> “La mamma preferisce sempre i maschi, gli uomini. [Inma] Voleva che le bambine servissero i maschi... ‘Che cosa?!’ dicevo io. – ora ha un’altra mentalità – quindi loro [le figlie] si avvicinavano a me. E là c’è stata una campagna, una pubblicità, che diceva: ‘«Vai! Occupati di tuo fratello!»«Perché? Anche lui ha le mani: che lo faccia lui!»’.”

due, l'uomo si è abituato a svolgere compiti domestici, soprattutto se è lui a essersi trovato solo nel Paese di emigrazione (senza dunque il supporto di altre donne della rete familiare, come invece avviene sovente per gli uomini rimasti in patria). Ciò comporta, alla riunificazione, una maggiore disponibilità a collaborare nei compiti domestici. Inoltre, laddove uomo e donna hanno redditi simili, è stata osservata una maggiore tendenza a collaborare nei compiti domestici (Pessar, 1999).

Ci sono dunque molti cambiamenti in corso. È interessante notare come nei racconti di sé delle partecipanti lesbiche, sia a Lima sia a Milano, emerge con maggiore frequenza la riflessione sui ruoli di genere. Penso che ciò sia legato al fatto che, più delle eterosessuali, esse sono portate a rifiutare i modelli femminili, soprattutto laddove questi siano rigidi, e al fatto che maggiore è l'impatto su di sé dello scontro con tali modelli. Tale scontro diviene centrale nella costruzione della propria identità. Anche molte eterosessuali rifiutano alcuni aspetti dei ruoli di genere imposti dalla famiglia e dalla società, ma più di rado contestano in toto l'appartenenza al genere femminile e forse, proprio perché non rinunciano al desiderio di riconoscimento come donne, si sentono meno legittimate a parlarne. Una lesbica, una volta accettata la propria differenza, ne parla con maggiore libertà.

Percorsi di modellamento dell'identità di genere emergono chiaramente in tutti i processi di costruzione della persona. Per adolescenti e giovani l'incanalamento verso la formazione culturale e professionale, scolastica e universitaria, costituisce una tappa importante, sapientemente seguita dalle famiglie peruviane a Lima e a Milano. L'istruzione è inoltre una delle strategie adottate in vista del *progreso*. Acquisire una formazione di alto livello è un obiettivo in sé, che simboleggia l'accesso a un ambito sociale più elevato, e un mezzo per praticare professioni socialmente considerate migliori con redditi più elevati. L'educazione dei/delle figli/e è dunque considerata un investimento in vista di un miglioramento di status per tutta la famiglia. Attraverso una formazione superiore, come un corso professionalizzante e soprattutto una laurea universitaria, si diviene *profesionales*. Sia che i/le figli/e siano a Lima, sia che siano a Milano, le madri lavorano duramente per consentire loro di studiare: il successo dei/delle figli/e diviene anche un loro successo. È un gioco di squadra in cui i vari componenti della famiglia collaborano per uno scopo comune: lavorare sodo e *progresar*. Le figlie tra i 18 e i 25 anni sembrano collaborare con dedizione e

condividere questa lotta delle madri, soprattutto quelle di classe popolare che hanno vissuto a Lima e ricordano la situazione da cui provengono.<sup>34</sup> Tuttavia per costoro tale condivisione di responsabilità può entrare in contrasto con il desiderio di un percorso individuale: Leia Tintero, giunta a Milano nel 2009 dietro pressioni della madre, sembra voler riaffermare la propria autonomia nelle decisioni sulla sua vita, infatti con il denaro guadagnato in Italia lavorando come infermiera ha pianificato un viaggio a Lima per poter valutare se ritornarvi stabilmente.

Mentre in Perù le migliori istituzioni educative sono private, in Italia molte sono statali, quindi più accessibili economicamente. In Perù le istituzioni scolastiche pubbliche non hanno buona fama, anche se vi sono alcune buone università, come la Universidad Nacional Mayor San Marcos di Lima:

“Los que acceden a la universidad son los mestizos, más que todo, en las estatales el mestizo andino llega a la universidad [...] [Los] de clase media. [...] Hasta la generación pasada les han hecho creer que no, que tu no tienes derecho a ir a la universidad. Yo *da piccola* decía: ‘Voy a estudiar, quiero hacer esto’; ‘No’ me decían ‘nosotros somos pobres, no podemos acceder a eso’. Me parecía que no tenía sentido porque yo desde pequeña tenía la idea...”<sup>35</sup> (Susana Vargas, intervista, Milano, 22 maggio 2010).

Susana è riuscita a entrare alla università statale San Marcos e ad avere i sussidi. Tuttavia non ha terminato il corso di studi poiché è andata a lavorare a tempo pieno. Come lei stessa riferisce, è stata vittima del fenomeno della dispersione: le molte difficoltà affrontate nell’infanzia in una famiglia con fenomeni di violenza, l’insicurezza economica, la necessità di costruire rapidamente la sua indipendenza materiale, l’hanno spinto ad abbandonare gli studi e a lavorare. Tuttavia il fatto di aver potuto tentare, di aver frequentato l’università per un periodo, unica fra le sue sorelle e fratelli, è per lei un successo e motivo di orgoglio.

---

<sup>34</sup> Probabilmente vi sono cambiamenti in questo modello comportamentale e simbolico nelle giovanissime generazioni, soprattutto se nate qui e cresciute in una maggiore agiatezza; costoro potrebbero sentire come un peso questo modello di comportamento.

<sup>35</sup> “Quelli che accedono all’università sono i meticci, soprattutto, nelle statali il meticcio andino arriva all’università [...] [Quelli] di classe media. [...] Fino alla scorsa generazione gli hanno fatto credere che no, che non hai diritto ad andare all’università. Io da piccola dicevo: ‘Voglio studiare, voglio farlo’; ‘No’ mi dicevano ‘noi siamo poveri, non possiamo accedere a questo’. Mi sembrava che non avesse senso perché io fin da piccola avevo questa idea...”

In Perù c'è ancora oggi un notevole divario di genere che vede le donne maggiormente svantaggiate nell'accesso e nel livello di studi conseguito<sup>36</sup>; fra le/i peruviane/i a Milano e in Lombardia sono invece in maggior misura le donne ad avere titoli di studio più alti<sup>37</sup>. Questa comparazione deve tenere conto che i dati citati per il Perù riguardano tutte le aree del Paese, mentre i dati sulla Lombardia riguardano una popolazione emigrata soprattutto da contesti urbani e quindi maggiormente scolarizzata. Tuttavia questa differenza forse si collega ai descritti percorsi femminili di ricerca del *progreso*.

Sia a Lima sia a Milano, ho notato una differenziazione di genere nei percorsi di studio verso cui vengono indirizzate/i figlie e figli o che loro stesse/i scelgono. Tra chi compie studi avanzati a Lima e a Milano nelle classi medie e medio-basse, le ragazze, lesbiche ed eterosessuali, vengono avviate verso professioni di tipo amministrativo e paramedico, mentre i ragazzi verso professioni tecniche e scientifiche. Le famiglie sono orgogliose di loro se seguono questi percorsi che sono visti come accessibili e forieri di miglioramenti economici. La differenziazione non è determinata solo da idee sulle diverse attitudini femminili e maschili, ma anche sulle possibilità di trovare in seguito lavoro in determinati settori, dove è più semplice inserirsi come uomini o come donne. Inoltre le professioni tecnico-scientifiche richiedono un percorso di studi e di apprendistato più lungo e dunque più oneroso per le famiglie, che talvolta sono disposte a investire più per i figli che per le figlie. I figli avranno un maggiore innalzamento simbolico di status, quando diventeranno dottori, ingegneri o farmacisti. Anche le figlie hanno la responsabilità di elevazione sociale, seconda però al compito di contribuire all'aumento delle entrate economiche familiari. Questo elemento fa capire come, laddove si debba scegliere su quali figli/e investire in termini di educazione, siano i maschi i prediletti, mentre se vi è maggiore agio economico anche le femmine intraprendono studi per professioni "alte", come medicina o legge. Sebbene queste differenze siano presenti in tutte le classi sociali, si manifestano però in maniera diversa:

---

<sup>36</sup> Nel 2009 in Perù il 10% delle donne non aveva alcuna istruzione, rispetto al 3% degli uomini; il 27% delle donne aveva la licenza elementare rispetto al 23% degli uomini; il 37 % delle donne aveva la licenza media superiore, rispetto al 46% degli uomini; simili sono le percentuali di donne e uomini con un diploma universitario o parauniversitario (26% vs 28%). Fonte INEI (2009).

<sup>37</sup> Nel 2007 in Lombardia il 3% delle donne non aveva alcuna istruzione, rispetto al 2% degli uomini; il 25% delle donne aveva la licenza elementare rispetto al 34% degli uomini; il 57 % delle donne aveva la licenza media superiore, rispetto al 55% degli uomini; il 15% delle donne aveva un diploma universitario o parauniversitario rispetto al 9% degli uomini. Fonte Caselli (2009).

oggi nelle classi medio-alte a Lima anche le ragazze scelgono percorsi di studio lunghi e un tempo prevalentemente maschili, mentre nelle classi medio-basse dalle figlie ci si aspetta che inizino prima a lavorare e a contribuire alla gestione familiare, condividendo compiti e responsabilità, mentre ai figli è consentito riflettere più a lungo sul percorso da intraprendere. Le madri chiedono alle figlie di condividere il proprio ruolo e con esse stabiliscono relazioni di maggiore fiducia rafforzando il sistema di matrifocalità. Linda, donna originaria della *sierra* che vive a Lima svolgendo lavori domestici, infatti mi spiega che da adulti i figli diventano fedeli alle mogli. Oggi Linda vive in casa di uno dei figli, insieme alla nuora, e sta progettando di trovare una sistemazione autonoma. Lamenta infatti rapporti difficili con i figli, che “stanno dalla parte delle mogli”<sup>38</sup>; con le figlie invece i rapporti sono più solidali. Ødegaard (2006) similmente riscontra che le madri mantengono rapporti migliori con le figlie rispetto ai figli.

A Lima e a Milano molte donne adulte di classe media e medio-alta cercano di intraprendere corsi di studio per migliorare le proprie competenze professionali. Le donne che sono oggi mediatrici culturali, infermiere e assistenti sociali a Milano, lo sono diventate proprio grazie a corsi di formazione, quali quelli organizzati dalla Regione Lombardia o quelli universitari. Molte donne dunque non cercano il cambiamento di status sociale familiare solo attraverso i/le figli/e, ma anche in prima persona. Ottenere lavori più valorizzati rispetto a quelli domestici, interpretare ruoli di *leadership* sul lavoro, avere un ruolo decisionale in famiglia, intraprendere studi avanzati, divenire economicamente indipendente, vivere in un appartamento autonomo da sola o con il proprio nucleo familiare o amicale ristretto, acquisire beni di consumo per sé e per i/le figli/e (dalla tecnologia all’abbigliamento, considerati *status symbol*), mettersi in grado di aiutare altre persone a intraprendere un percorso migratorio, sono alcune delle ambizioni delle donne emerse nelle interviste e nella ricerca sul campo. Chi riesce a raggiungere alcuni di questi obiettivi è considerata da parenti e conoscenti una migrante di successo: il caso di Carla Tintero, di cui ho già parlato nei capitoli precedenti, è esemplare in questo senso. Carla non ha figli/e e questo probabilmente le ha permesso di dedicare più energie e denaro al miglioramento della propria condizione e di quella di altri componenti della famiglia.

---

<sup>38</sup> Note di campo.

Per molte lesbiche la ricerca dell'autonomia economica e abitativa è una delle priorità, giacché sovente è una condizione necessaria per poter vivere relazioni con donne, e condiziona altre possibilità di scelta: per esempio, se si deve prioritariamente investire su una abitazione autonoma, si dovrà rinunciare o rimandare il proseguimento degli studi e accontentarsi di lavori più umili, con conseguenze sulle opzioni sociali e lavorative accessibili. In alternativa, se si rimane a convivere con altri familiari, spesso si dovrà limitare fortemente la propria libertà di espressione di sé, a meno che non si sia svelata la propria omosessualità e questa sia stata accolta positivamente. Dunque il significato del successo per molte lesbiche, seppure simile a quello di altre donne, tiene conto di una differente scala di priorità. La ricerca di autonomia pare più spiccata per poter vivere liberamente le relazioni sessuali e affettive, seppure questo può avvenire a scapito di altre risorse e opportunità. La discriminazione ha dunque pesanti conseguenze in tutti gli aspetti della vita di una persona.

### **Scelte riproduttive e sessualità**

Come abbiamo visto nel primo paragrafo, è emersa in molte partecipanti eterosessuali a Milano l'importanza di avere figli/e, tanto che alcune madri (in particolare donne originarie di strati sociali medio-bassi) guardano con dispiacere a parenti o conoscenti che hanno scelto diversamente. Questo dispiacere è parte di un costrutto sociale che ritiene appropriato per una donna avere figli/e, poiché in questo ella può trovare espressione e compimento, divenendo pienamente adulta (Ødegaard, 2006). Tale modello crea pressioni sia sulle eterosessuali sia sulle lesbiche, che più spesso lo rifiutano non desiderando *partner* uomini.<sup>39</sup> D'altro canto è stata sottolineata la differenza fra le proprie fantasie e quelle di alcune parenti rimaste in Perù: "Al massimo uno o due figli, mia cugina già ne ha fatti quattro! E poi come li fai studiare? Non è più come prima che bastava pensare a sfamarli, oggi bisogna anche pensare che dovranno studiare" (Carla Tintero, intervista, Milano, 15 marzo 2009). Molte interlocutrici a Milano, parlando della diminuzione del numero di figli/e nella loro

---

<sup>39</sup> Come accennato nei paragrafi precedenti, oggi si sta verificando un cambiamento di scenario, anche grazie alle nuove tecnologie di riproduzione assistita, per cui sono in aumento le coppie lesbiche con figli/e, nati/e nella coppia, e non da precedenti relazioni con uomini. Questo pone interessanti riflessioni sui cambiamenti dell'identità lesbica, che qui non posso approfondire.



generazione, la considerano una necessità collegata al tipo di progetto di vita che si fa oggi per sé e per i/le figli/e. Infatti, come abbiamo visto, lo studio è ritenuto una tappa fondamentale per il *progreso*, per poter condurre una vita soddisfacente nel mondo di oggi: “Han visto que no es bueno tener tantos hijos, porque por ejemplo yo he accedido a la universidad, no sé porqué, por mi misma, no sé, pero he llegado, pero mis hermanos... [no].”<sup>40</sup> (Susana, intervista, Milano, 22 maggio 2009).

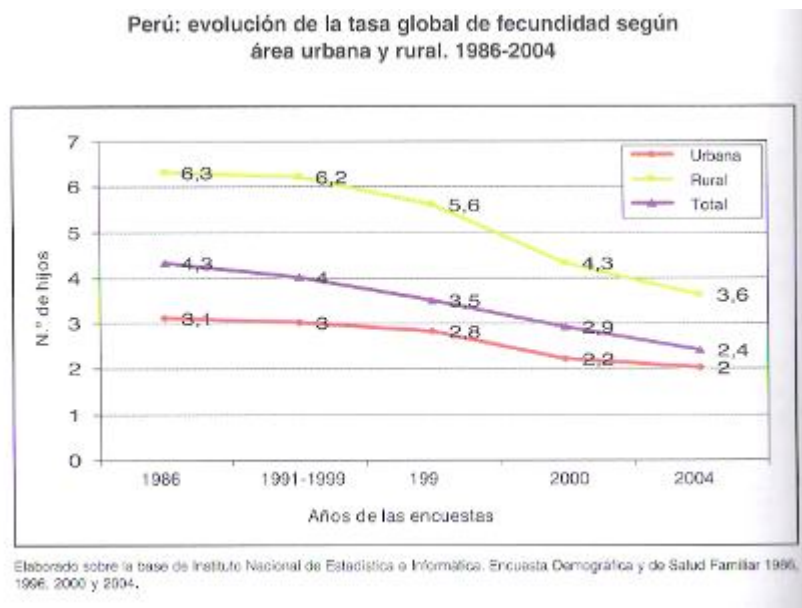
Il numero di figli/e considerato appropriato è un importante elemento nella costruzione dell’identità di donna e di famiglia<sup>41</sup>. Secondo dati etnografici e demografici il numero di figli/e per donna si è fortemente ridotto nelle nuove generazioni. Le donne emigrate a Milano che oggi hanno 40-50 anni hanno avuto da 0 a 4 figli/e (Fondazione ISMU, 2010), mentre le loro madri ne avevano avuti/e in media 6-7, come si può vedere nei grafici riportati.



Fonte: Consulado General del Perú en Milan (Settembre 2008b).

<sup>40</sup> “Hanno visto che non va bene avere tanti figli, perché per esempio io sono potuta andare all’università, non so perché, grazie a me stessa, non so, ce l’ho fatta, ma i miei fratelli... [no].”

<sup>41</sup> Si tratta di un elemento importante anche per la costruzione dell’identità di uomo ma qui non posso occuparmene.



Fonte: Hurtado La Rosa e Ramos Padilla (2006).

Non è solo la migrazione internazionale che offre possibilità di cambiamento: anche il contesto peruviano è cambiato. In Perù il mutamento è netto fra la generazione delle donne che oggi hanno 60-70 anni e le loro figlie, che ne hanno 35-45, sia che siano rimaste in Perù, sia che siano emigrate. Le prime in media hanno avuto dai 5 ai 10 figli, le seconde da 0 a 3<sup>42</sup>. La diminuzione è maggiore nelle famiglie in cui la madre è cresciuta in area rurale, dove ha avuto le figlie, e poi è migrata a Lima, dove le ha allevate. Per le seconde il legame con la madre è fortissimo e la preoccupazione per il suo benessere è centrale. A loro volta le figlie di queste ultime, ragazze tra i 18 e i 25 anni, mostrano un attaccamento alle madri meno marcato o perlomeno meno esplicitato. Poche di queste ragazze hanno figli/e o mostrano interesse nel diventare madri. È tra i 25 e i 30 che sia a Lima sia a Milano le ragazze di classe media e alta hanno la/il prima/o figlia/o. Esse hanno spesso lavori precari a Milano e a Lima e non ho notato forti pressioni nei loro confronti verso l'avere figli/e. Nelle classi basse in Perù, invece, il numero di figli/e è più elevato e spesso si diviene genitori già nella tarda adolescenza. Infatti le giovani sotto i 30 anni, immigrate a Milano e originariamente di classe medio-bassa, mi hanno raccontato che quando ritornano a Lima per una vacanza non si trovano

<sup>42</sup> Il grafico mostra i dettagli del tasso di fecondità in Perù in base all'area urbana o rurale di residenza. Il numero di figli/e risulta maggiore in relazione alla maggiore povertà e al più basso livello di scolarizzazione. Questi dati sono emersi nella mia ricerca sul campo e sono rilevati anche in: CLADEM-Perù (2003); Hurtado La Rosa e Ramos Padilla (2006); Fondazione ISMU e Regione Lombardia (2009).

sempre in grande sintonia con le amiche di un tempo, in quanto queste sono già madri e di conseguenza vivono percorsi esperienziali molto differenti.

### ***Educazione sessuale e contraccezione a Lima***

In Perù la riduzione nel numero di figli desiderati va di pari passo con la maggiore diffusione e il regolare utilizzo di varie forme di contraccezione. Molte ONG conducono campagne rivolte sia a donne sia a uomini in favore della contraccezione e dell'educazione alla consapevolezza delle proprie capacità riproduttive e al rispetto del piacere femminile. Queste campagne si fondano sul "human rights based approach"<sup>43</sup>, un approccio basato sui diritti umani, e intendono, tra l'altro, ridurre il tasso di mortalità legato agli aborti illegali<sup>44</sup>. L'approccio odierno valorizza i diritti sessuali e riproduttivi e si pone in netta opposizione con quello portato avanti negli anni '90 dal governo Fujimori, che ha operato campagne di sterilizzazione forzata, senza consenso informato, in particolare sulle donne delle zone rurali andine: azioni di supporto medico venivano usate per implementare forme di contraccezione permanenti e irreversibili, a cui era sottesa una politica razzista contro le donne native.

A Lima ho conosciuto, tra le altre, la ONG APROPO (Apoyo a Programas de Población)<sup>45</sup>, responsabile di molti progetti di educazione alla sessualità: una linea di telefono amico, un servizio di consulenza via *e-mail*, corsi di formazione per operatrici e operatori nel sociale e alcuni siti *web* interattivi che offrono informazioni per la lotta agli stereotipi e ai pregiudizi relativi alle pratiche sessuali, alla trasmissione di malattie e ai ruoli di genere legati alla sessualità. Attraverso il sito *web* <http://nosedesexo.com/> [Di sesso, non ne so], APROPO fornisce consulenza specifica ai/alle giovani, includendo anche i temi della diversità sessuale, dell'identità di genere e dell'orientamento sessuale. APROPO si presenta nel modo seguente:

“Siamo un'organizzazione non governativa impegnata nel miglioramento della qualità della vita delle donne e degli uomini del nostro paese. Dalla nostra fondazione nel 1983 abbiamo lottato per ampliare le opzioni che le persone hanno per decidere autonomamente

---

<sup>43</sup> Si veda il quinto capitolo.

<sup>44</sup> L'aborto in Perù non è legale, se non quello terapeutico connesso a gravi patologie del feto o della madre.

<sup>45</sup> <http://www.apropo.org.pe>.

rispetto alla propria sessualità e salute riproduttiva. [...] [Siamo persone] impegnate in un cambiamento culturale che promuove l'uguaglianza di genere, i diritti sessuali e riproduttivi e l'esercizio della cittadinanza. La missione di APROPO è di promuovere una cultura della salute riproduttiva e della sessualità responsabile in libertà, in una prospettiva di genere e sviluppo. Lavoriamo in Lima metropolitana e a livello nazionale in particolare con le popolazioni urbane. Concentriamo e articoliamo gli sforzi per rompere le barriere, i miti, la disinformazione e i pregiudizi che impediscono alle persone l'accesso ai metodi anticoncezionali e al profilattico come mezzi per proteggere la loro salute sessuale e riproduttiva. Promuovendo il profilattico e rendendolo disponibile a vari gruppi di popolazione senza esclusioni né discriminazioni, favoriamo la responsabilità maschile rispetto alla propria sessualità e affermiamo un nuovo modello di mascolinità che include la prevenzione e il rispetto dei diritti delle compagne. Sviluppiamo alleanze e sforzi di cooperazione con il settore pubblico, principalmente con il Ministero della Sanità e con imprese a responsabilità sociale [...] [anche con] il servizio sull'orientamento sessuale e il commercio sociale.”<sup>46</sup>

La prospettiva di APROPO tratta i temi della sessualità inquadrandoli nel *frame* dei diritti sessuali e riproduttivi<sup>47</sup> e in quello dei diritti alla salute. Questi diritti vengono spesso affiancati, anche per ragioni di accesso ai finanziamenti. APROPO stabilisce una correlazione fra le questioni della salute sessuale e riproduttiva, il diritto a una piena cittadinanza e i nuovi modelli di genere e di rapporti fra i generi, visti questi ultimi come tasselli del *desarrollo*. APROPO si rivolge ad adulti/e e a giovani, agendo in particolare in area urbana, mentre i servizi di informazione sono disponibili per chiunque parli spagnolo, dato che il sito *web* e il servizio di risposta via *mail* e telefono

---

<sup>46</sup> “Somos una organización no gubernamental comprometida con el mejoramiento de la calidad de vida de las mujeres y hombres de nuestro país. Desde nuestra fundación en 1983 hemos luchado por ampliar las opciones que las personas tienen para decidir autónomamente acerca de su sexualidad y su salud reproductiva. [...] [Somos personas] comprometidas con un cambio cultural que promueve la equidad de género, los derechos sexuales y reproductivos y el ejercicio de la ciudadanía. La misión de APROPO es promover una cultura de salud reproductiva y sexualidad responsable en libertad, dentro de una perspectiva de género y desarrollo. Trabajamos en Lima Metropolitana y a nivel nacional con énfasis en las poblaciones urbanas. Concentramos y articulamos esfuerzos para romper las barreras, mitos, desinformación y prejuicios que impiden a las personas el acceso a los métodos anticonceptivos y al condón como medios para proteger su salud sexual y reproductiva. Promoviendo el condón y haciéndolo accesible a diferentes poblaciones sin exclusión ni discriminación fomentamos la responsabilidad masculina con relación a su sexualidad y afirmamos un nuevo modelo de masculinidad que incorpora la prevención y el respeto a los derechos de sus parejas. Desarrollamos alianzas y esfuerzos de cooperación con el sector público, principalmente con el Ministerio de Salud y con empresas con responsabilidad social [...] el servicio de orientación sexual y el mercadeo social.”;

[http://www.apropo.org.pe/index.php?option=com\\_content&view=article&id=59&Itemid=110](http://www.apropo.org.pe/index.php?option=com_content&view=article&id=59&Itemid=110).

<sup>47</sup> Si veda il quinto capitolo per una discussione approfondita di questa categoria.

sono accessibili da tutto il mondo. È interessante infatti notare che nel corso del 2009 ci sono state 100 visite al sito *web* dall'Italia, originate soprattutto in città del centro-nord e in particolare Roma e Milano<sup>48</sup>, le città con la maggiore quantità di immigrate/i latinoamericane/i e peruviane/i. Dall'Italia APROPO ha ricevuto anche varie telefonate per richieste di informazioni su come continuare l'assunzione degli anticoncezionali ormonali nel nuovo Paese: qual è il prodotto presente in Italia che corrisponde a quello che veniva assunto in Perù? Come è possibile procurarselo senza ricetta nel caso si sia presenti in Italia irregolarmente e quindi senza medico di base? Tali quesiti dovrebbero essere raccolti anche dai servizi sanitari italiani che dovrebbero sempre più divenire inclusivi delle esigenze di nuove/i residenti provenienti da realtà diverse.<sup>49</sup> Il sito *web* di APROPO riceve circa 9000 visite al mese da vari Paesi, soprattutto da parte di donne e uomini tra i 12 e i 29 anni. In un Paese in cui molte adolescenti restano incinte (46%) e ci sono ancora molte morti per parto (emorragie)<sup>50</sup>, le domande poste ad APROPO vertono soprattutto sul concepimento, su come affrontarlo e su come evitarlo, mentre c'è meno preoccupazione per la trasmissione di malattie. È indicativo che le visite al sito *web* aumentino molto il lunedì, ovvero dopo il fine settimana, in cui più facilmente ci sono stati rapporti sessuali.

APROPO produce e distribuisce anticoncezionali di vario tipo, tra cui condom e lubrificanti, e promuove l'utilizzo di anticoncezionali femminili ormonali in pastiglie giornaliere o iniezioni mensili. Secondo una manager di APROPO<sup>51</sup> molte donne preferiscono contraccettivi ormonali rispetto al profilattico perché quest'ultimo necessita della collaborazione maschile, sulla quale non sempre sentono di poter contare. Così facendo, però, queste donne accantonano anche un'occasione di protezione dalle malattie a trasmissione sessuale (MTS). Il contraccettivo che APROPO promuove maggiormente è il dosaggio mensile di ormoni, da somministrare attraverso una singola iniezione, più semplice da gestire rispetto alla pastiglia giornaliera. In Italia, invece, è quest'ultima che viene maggiormente promossa.

---

<sup>48</sup> Dati statistiche Google sugli accessi al sito – gentilmente forniti dall'allora direttrice esecutiva di APROPO.

<sup>49</sup> Vedi Lombardi (2005) per proposte di buone prassi nel settore sanitario relativamente all'inclusione delle persone migranti.

<sup>50</sup> Dato fornito dalla direttrice di APROPO e riscontrato anche in Hurtado La Rosa e Ramos Padilla (2006).

<sup>51</sup> Note di campo.

Un ulteriore progetto interessante di educazione alla sessualità è promosso in Perù dall'organizzazione Vulvamemories<sup>52</sup> in collaborazione con alcune associazioni femministe e lesbiche. Vulvamemories ha stabilito una rete di commercio equo-solidale con alcune artigiane per produrre vulve di pezza di vari colori e misure, che vengono usate nei corsi di educazione sessuale per promuovere il rispetto della sessualità femminile, la quale non può prescindere da una migliore conoscenza anche dell'anatomia dei genitali femminili. Una migliore conoscenza del proprio corpo e delle potenzialità erotiche femminili contribuisce anche a legittimare il desiderio lesbico, poiché svincola le possibilità del piacere femminile dalla presunta necessaria complementarietà con quello maschile.



Foto realizzata dalla ricercatrice.

È stato interessante osservare in Italia, fra donne esterne all'attivismo lesbico e femminista, le reazioni di fronte a questo oggetto: in molti casi prevalevano sconcerto e manifestazioni di presa di distanza verbale e non verbale. Ho riscontrato anche reazioni positive, di ironia e interesse, soprattutto da parte di femministe. L'imbarazzo è indicativo della cancellazione visiva e simbolica dei genitali femminili, da considerare una vergogna o un mistero, mentre quelli maschili sono costantemente presenti nei riferimenti visivi e linguistici dominanti. Vulvamemories ha prodotto anche il volume *Yo amo mi vulva* (Maza, Cedano e Cabrel, 2009), una raccolta di racconti di donne e del

---

<sup>52</sup> [www.vulvalucion.org](http://www.vulvalucion.org); [www.yoamomivulva.com](http://www.yoamomivulva.com).

loro rapporto con la vulva, una sorta de *I monologhi della vagina* (Ensler, 2000) peruviani.

### ***Salute riproduttiva fra le migranti peruviane a Milano***

Secondo Andall (2000) una delle ragioni che spinge le donne immigrate in Italia a un maggior controllo della fertilità è la situazione lavorativa: donne che lavorano “fisse” perderebbero il posto se dovessero rimanere incinte e decidere di portare a termine la gravidanza e, soprattutto se in nero, non avrebbero alcuna tutela per maternità. Donne con lavori dipendenti e con contratti a tempo determinato rischierebbero di perdere il lavoro. Il rischio di non poter garantire sicurezza a un/a figlio/a o di non potergli/le dedicare tempo poiché si è costrette a orari di lavoro prolungati portano sempre più donne a controllare con attenzione la propria fertilità. Anche coloro che scelgono di non utilizzare contraccettivi, spesso ricorrono a metodi naturali, seppure meno sicuri, quali il coito interrotto e l’astensione dai rapporti sessuali durante i giorni fertili.

Secondo alcune intervistate, mediatrici culturali in ambito sanitario, il ricorso alla contraccezione è più sistematico a Milano che a Lima, anche se: “Lo strumento della pillola è talvolta temuto perché può mettere a rischio il potere femminile di generare, quindi eventualmente si utilizza dopo il primo figlio, che attesta la maturità come donna.” (Sandra Karam, intervista, Milano, 25 marzo 2009).

Presento ora due casi di problemi di salute connessi alla gravidanza per affrontare il rapporto fra migranti e servizi sociali. Tra le frequentatrici più assidue delle attività della squadra di calcio femminile<sup>53</sup> che ho seguito durante la ricerca, due donne hanno avuto parti prematuri e hanno vissuto l’esperienza di vedere per mesi la/il propria/o figlia/o subire interventi chirurgici e vivere nell’incubatrice, lottando fra la vita e la morte. In uno dei due casi la causa della nascita prematura era stata una grave malattia della madre non diagnosticata per tempo e scoperta grazie ai controlli effettuati durante la gravidanza. Questa donna mi racconta: “Prima non avevo tempo di andare dai medici, anche se non mi sentivo bene, perché dovevo lavorare... credevo che il mal di testa fosse solo stanchezza”<sup>54</sup>. La necessità di lavorare e i rischi di perdere il lavoro in caso di assenze, l’etica di “dura” lavoratrice che non si abbandona a sconcerti o debolezze, unita

---

<sup>53</sup> Si veda il quinto capitolo per approfondimenti.

<sup>54</sup> Note di campo, Cindy, 45 anni.

forse a una scarsa dimestichezza con il sistema sanitario italiano, sono probabilmente concause di questa nascita prematura. Nella propria ricerca sulla salute delle donne immigrate in Italia, Dotti e Luci (2008) ricordano che la malattia e la cura sono fenomeni individuali e sociali<sup>55</sup> e osservano che

“l’accesso ai servizi socio-sanitari sembra condizionato da alcune variabili [...]: la sussistenza del diritto all’accesso [...]; la consapevolezza di questo diritto [...]; l’effettivo esercizio del diritto [...]. Ad impedire una concatenazione favorevole delle variabili finora evidenziate si possono frapporre una serie di ostacoli di varia natura; barriere giuridico-legali [...]; barriere economiche [...]; barriere burocratico-amministrative [...]; barriere organizzative [...]; aspetti linguistici, comunicativi, interpretativi e comportamentali.” (Dotti e Luci, 2008, p. 17).

La mancanza di reti di supporto estese, soprattutto durante i primi anni in Italia, rende le donne più sole nell’affrontare la malattia e anche la gravidanza. Ostacoli burocratici ed economici spesso impediscono loro di tornare nel Paese d’origine per farsi curare come desidererebbero, di accedere a cure in Italia o di potersi astenere dal lavoro. Dotti e Luci (2008) rilevano che per molte donne immigrate il primo accesso ai consultori sanitari avviene in occasione di una gravidanza. Sono proprio gravidanza, parto e cura dei figli a spingere le donne, in misura maggiore rispetto agli uomini, verso l’utilizzo dei servizi sanitari (Lombardi, 2005). Da numerose ricerche, e in particolare quella citata di Lombardi sulla salute riproduttiva delle migranti a Milano, risulta che: “Le difficoltà date dalla migrazione si ripercuotono sulla maternità, sviluppando spesso un rapporto con questa problematico e conflittuale. Di qui il frequente ricorso all’aborto, la difficoltà a gestire la propria sessualità e capacità riproduttiva, il rimandare a tempo indeterminato la realizzazione del desiderio di figli.” (Ivi, p. 138). Questi fattori possono causare frustrazione e senso di inadeguatezza in quanto donne e influiscono sui cambiamenti nella costruzione dell’identità di donna, che vedono il ridimensionamento dell’importanza della maternità. Spesso l’assenza delle reti familiari e amicali, lo

---

<sup>55</sup> “La definizione di ciò che è salute e malattia è legata ai diversi significati che gli individui e i gruppi sociali attribuiscono a particolari accadimenti del corpo, alla luce delle trasformazioni storico-sociali che essi attraversano ed è sicuramente influenzata dal proprio modo di pensarsi nel mondo. In particolare, la rappresentazione della malattia appare strettamente, ma non deterministicamente correlata, all’immagine di uomo elaborata all’interno di ogni società (Kleinmenn, 1980)” (Dotti e Luci, 2008, p. 13). Si veda anche Cevese (2010).



straniamento di fronte a una medicalizzazione estrema della gravidanza e del parto, che implica l'esautorazione delle competenze proprie delle reti femminili nel Paese di provenienza, le dure condizioni lavorative, gli ambienti abitativi ristretti, il difficile accesso ai servizi sanitari, "sono alla base dei problemi di salute e di salute riproduttiva delle donne [...]. Ci si trova così di fronte a *gravidanze ravvicinate, nascite pre-termine*, basso peso alla nascita, *Ivg* [Interruzione volontaria di gravidanza], *pratiche contraccettive* non conosciute e non capite." (Ivi, p. 140, corsivi nell'originale). Per quanto riguarda le donne latinoamericane in generale le percentuali di nate/i sane/i sono simili a quelle delle donne italiane; tra le nascite sotto-peso l'incidenza fra le donne sudamericane è la più alta (47%) rispetto alle altre migranti. Il 51,1% delle donne latinoamericane è ricoverata per effettuare una Ivig; di queste la maggior parte sono donne nubili disoccupate o con mansioni di basso livello, il 28,3% ha meno di 21 anni e una parte arriva in clinica dopo aver praticato aborti illegalmente<sup>56</sup>. Man mano che le donne divengono più stabili sul territorio italiano, che acquisiscono competenze sul funzionamento dei sistemi sanitari locali, che aumenta la quantità di parenti e amicizie presenti sul territorio e che acquisiscono lavori in regola, con una autonomia abitativa, il ricorso all'Ivig diminuisce e migliorano le condizioni di salute.

Se tra le migranti la gravidanza è per molte la spinta ad avvicinarsi al sistema sanitario, le lesbiche, che meno delle eterosessuali contemplano e hanno una gravidanza, si sottopongono con minore frequenza a controlli sanitari. Per questo le associazioni lesbiche in Italia e in Perù realizzano campagne informative sulla salute specificamente rivolte alle lesbiche, auspicando inoltre che il sistema medico-sanitario smetta di presumere l'eterosessualità delle pazienti e cominci a considerare differenti pratiche sessuali e di vita. Il fatto che in un rapporto sessuale fra donne non sia necessario avvalersi di anticoncezionali, da un lato consente maggiore serenità nella relazione sessuale, dall'altro disincentiva l'avvicinamento al sistema sanitario. Le lesbiche manifestano un bisogno di servizi di supporto che contribuiscano a legittimare l'esperienza lesbica e a ridurre eventuali problemi nelle relazioni con se stesse e in coppia. L'informazione sulla contraccezione e i percorsi di formazione durante la gravidanza sono un modo per "agganciare" le eterosessuali e affrontare temi delicati

---

<sup>56</sup> Questi dati sono frutto di uno studio sulla clinica Mangiagalli di Milano, specializzata in gravidanze e parti difficili (Lombardi, 2005).

come il benessere nella relazione di coppia. In questo senso le lesbiche sono totalmente non considerate dal sistema sanitario.

### *Le giovani di fronte alla sessualità*

Rispetto alla vita sessuale e relazionale, le giovani tra i 18 e i 25 anni da me frequentate durante la ricerca sul campo, a Lima e a Milano, lesbiche ed eterosessuali, dichiarano di desiderare o praticare maggiore libertà rispetto al modello proposto dalle madri, facendo capire che per loro l'attività sessuale non è necessariamente vincolata a una relazione seria e duratura o in cui vi sia il coinvolgimento delle reti familiari. L'uso dei dispositivi di contraccezione lo consente anche alle eterosessuali con maggiore serenità. La responsabilità della fertilità e della vita sessuale si sposta lentamente nelle mani delle persone coinvolte direttamente nella relazione sessuale. Invece nelle classi basse di area rurale in Perù le famiglie sono maggiormente coinvolte, per esempio obbligando al matrimonio le ragazze che rimangono incinte e i ragazzi coinvolti. La pressione verso il matrimonio coincide con forme di eterosessualità forzata: Inma Vargas, originaria della *selva* Loretana, mi racconta che all'età di 15 anni la famiglia le impose di frequentare un conoscente, nonostante il suo parere contrario. Già all'epoca sentiva che il suo desiderio si dirigeva verso le donne, ma era molto confusa. Rimasta incinta, fu obbligata a sposare quell'uomo da cui ha avuto quattro figli/e. Dopo qualche anno ha conosciuto Susana, con cui è nata una relazione di grande intesa e unione: Susana l'ha aiutata ad accettare se stessa e sono andate a vivere insieme a Lima con i/le figli/e. Il fatto che la migrazione di donne sole sia legittimata e che per loro ci siano occasioni di lavoro apre alle lesbiche spazi di possibilità per vivere autonomamente ed evitare matrimoni forzati.

Per alcune ragazze di classe bassa a Lima, l'attività sessuale è connessa al matrimonio e all'avere figli. Nel quartiere di Carabayllo ho conosciuto Fiorella, una cugina di Leia di 25 anni, e ho partecipato al suo matrimonio. Fiorella mi ha detto che erano fidanzati da molto tempo ma, avevano aspettato a sposarsi perché non avevano una casa in cui andare a vivere insieme: il matrimonio è connesso alla creazione simbolica, legale e materiale di una nuova famiglia nucleare, pur sempre fortemente connessa a livello relazionale e spaziale con le famiglie di origine. Proprio nel periodo

in cui mi trovavo a Lima, la famiglia Tintero ha organizzato la migrazione verso l'Italia di Paulo, fratello maggiore di Fiorella. La sua casa veniva dunque a liberarsi e la giovane coppia poteva sposarsi e andarci a vivere.<sup>57</sup> Poco dopo Fiorella è rimasta incinta. Mi aveva raccontato che prima del matrimonio avevano avuto momenti di intimità, che potevano includere baci e abbracci, ma non “più” di questo. Ha usato la comunicazione non verbale e in particolare espressioni del viso per alludere a qualcosa di “più coinvolgente”: il vero e proprio rapporto sessuale spesso è considerato solo quello che include la penetrazione pene-vagina e questo crea uno spartiacque fra ciò che è considerato “pre-sessuale” e la “vera” sessualità. È noto che tale modello discende dal predominio dell'imposizione del punto di vista del piacere maschile, che vede la sessualità femminile come complementare e dipendente.<sup>58</sup> Da qui discende il diffuso stereotipo secondo cui la sessualità fra donne sia inesistente e che necessiti del ricorso a oggetti sostitutivi del pene maschile.<sup>59</sup>

Leia Tintero riferisce che a Lima non ha avuto relazioni serie perché non voleva impegnarsi, ma ora a Milano si sente cambiata e vorrebbe “un matrimonio semplice, ma con buoni sentimenti”<sup>60</sup>. Leia non vuole che la madre e la famiglia siano troppo presenti nelle sue scelte relazionali e non sembra interessata a storie di solo sesso. La ricerca di autonomia nella scelta del *partner* non è quindi connessa necessariamente al desiderio di praticare una sessualità promiscua. Leia mi racconta che ha l'impressione di essere controllata da uno zio: talvolta egli la seguirebbe fino al portone di casa per vedere chi sono le persone con cui esce. Dal canto suo questo zio probabilmente agisce in senso paterno e protettivo compensando l'assenza del padre di Leia. Quest'ultima, pur non avendo niente da nascondere, vuole proteggere i suoi spazi, così modifica il luogo dell'appuntamento con le/gli amiche/i. Anche in altri casi ho notato che le figlie vogliono distanziarsi dal controllo delle madri (per esempio Rosa Hurtado). In realtà anche le madri avrebbero voluto o vorrebbero essere più libere dal controllo dei parenti. Anche Estrella Tintero, infatti, si sente giudicata nelle sue scelte di relazioni, incluse amicizie femminili: racconta di aver ricevuto forti pressioni affinché evitasse di stabilire

---

<sup>57</sup> Paulo è venuto a lavorare presso l'edicola di Carla Tintero e, prima di partire, insieme a Leia ha fatto da testimone a Fiorella durante il matrimonio. Questa esperienza mostra, tra le altre cose, l'alta densità relazionale presente nella famiglia Tintero.

<sup>58</sup> Cfr. per esempio Laqueur (1992).

<sup>59</sup> Per una discussione approfondita sul significato dei *dildo* [peni posticci] cfr. Preciado (2002).

<sup>60</sup> Note di campo.

relazioni con uomini. Gli strumenti di tali pressioni sono l'insinuazione di sensi di colpa per il tempo sottratto alla cura dei/delle figli/e. Pressioni di vario tipo avvengono anche fra donne. Durante un pranzo con Estrella e Leia, noto che si spronano reciprocamente verso la ricerca di un fidanzato: la figlia vorrebbe che la madre avesse un compagno per essere meno sola (e così forse meno apprensiva verso di lei); la madre vorrebbe che la figlia trovasse un fidanzato, magari italiano. Sembra qui praticato un noto meccanismo patriarcale di controllo della sessualità femminile, che agisce anche attraverso il giudizio sulla condotta femminile nella scelta di *partner* e che stabilisce quali sono i comportamenti appropriati in ogni area della vita sociale.<sup>61</sup> L'antropologa Espiritu (2001), nella sua analisi della migrazione filippina negli USA, afferma che la sessualità delle giovani donne è più controllata dalle madri rispetto a quella dei figli. Anche le madri sono a loro volta oggetto di sistemi di controllo agiti da altri parenti, donne o uomini.<sup>62</sup> Invece, le valutazioni sui comportamenti sessuali e relazionali degli uomini della famiglia non danno luogo ad azioni repressive.

Il *gap* generazionale tra madri e figlie sembra più marcato nei casi in cui la figlia ha un livello di studi sensibilmente più alto della madre. In alcuni casi il modo di gestire l'educazione alla sessualità delle giovani favorisce un modello che tiene conto del desiderio erotico delle giovani, basandosi sull'insegnamento dell'uso di cautele e di metodi contraccettivi. Quasi mai però questo modello include l'apertura verso relazioni lesbiche. La strategia primaria attuata per evitare il lesbismo è il totale silenzio su questo tipo di esperienza in famiglia e in ogni altro ambito sociale, un diniego simbolico fortissimo. La mancanza di modelli di riferimento limita la possibilità di riconoscersi. Nei casi in cui, nonostante tutto, una figlia abbia desideri sessuali verso una donna, vengono allora attuate strategie di dura repressione.<sup>63</sup>

### ***Sexscapes***

Diversi discorsi relativi alla sessualità sembrano essere presenti allo stesso tempo, usati, sfidati o contestati, seguiti dai diversi attori e attrici. In Perù per esempio sono presenti stereotipi sulle donne native della *selva* che vengono considerate disponibili

---

<sup>61</sup> Si vedano approfondimenti nel quarto capitolo.

<sup>62</sup> Si vedano approfondimenti nel quarto capitolo.

<sup>63</sup> Si vedano approfondimenti nel quarto capitolo.

sessualmente, rendendo alcune città della *selva* mete del turismo sessuale. Le andine invece sono considerate chiuse. Nel corso dei secoli sulle native sono spesso state agite violenze, anche sessuali; durante la guerra civile degli anni '80 e '90 sono documentati numerosissimi casi di violenza espressamente agita contro le donne per colpire l'intero gruppo sociale.

A Milano le donne peruviane devono fronteggiare lo stereotipo diffuso fra gli italiani che le immagina di classe bassa e sessualmente disponibili per gli uomini, nonché facilmente controllabili in quanto vulnerabili. Allo stesso tempo il fenotipo andino, sebbene rimandi all'esotismo, non rientra nei modelli estetici dominanti che determinano le caratteristiche della bellezza e desiderabilità erotica femminile. Per questo molte donne peruviane possono avere difficoltà nel trovare un *partner* italiano, sebbene possano anche essere viste come più facili da conquistare perché si suppone che abbiano meno scelta rispetto alle donne italiane. Gli immaginari e stereotipi etnici sminuiscono e denigrano la pienezza di donne e uomini migranti del Sud del mondo, in modo che siano i/le locali a risultare il modello adeguato ed egemonico. Il concetto di *sexscapes*, presentato nel primo capitolo, sembra molto attinente agli scenari qui esposti, in cui emerge con forza l'intreccio fra genere, sessualità ed etnicità.

“Dobbiamo altresì riconoscere che il patriarcato è espresso e manifestato non solo negli atti degli uomini e delle donne immigrati/e, ma anche nelle transazioni tra immigrati/e e cittadini/e. [...] le rappresentazioni ideologiche del genere e della sessualità sono centrali nell'esercizio e nella perpetuazione della dominazione patriarcale, razziale e di classe.”<sup>64</sup> (Pessar, 1999, p. 69).

Laddove le peruviane stabiliscano una relazione di coppia con un/a italiano/a, si scontrano con pratiche comportamentali relazionali differenti. Le relazioni interculturali vissute a livello di coppia non sono sempre semplici. I riferimenti culturali, le abitudini quotidiane, i modelli di comportamento noti sono differenti: oltre a differenze macroscopiche come la lingua parlata o il cibo, a creare difficoltà sono le abitudini di cui non si ha consapevolezza. Alejandra, che ha avuto alcuni fidanzati italiani mi

---

<sup>64</sup> “We must also recognize that patriarchy is expressed and manifested not only in the acts of immigrant men and women but in the transactions between immigrants and nationals as well. [...] ideological representations of gender and sexuality are central in the exercise and perpetuation of patriarchal, racial, and class domination.”

racconta: “Non è facile capirsi all’inizio [...] per una questione di abitudini: quello che tu pensi che è tacito o non è tacito. Molte volte stupidaggini” (Intervista, Milano, 19 giugno 2009). Alejandra si riferisce in particolare as abitudini relative ai ruoli di genere nella quotidianità domestica. Inoltre gli immaginari, i *sexscapes*, che contribuiscono a dare forma alle dinamiche relazionali, si possono scontrare con pratiche quotidiane concrete non sempre corrispondenti. Nel primo capitolo ne abbiamo visto un esempio relativo a un immaginario sessuale pseudo-lesbico.

Come esposto nel primo capitolo, questioni attinenti la sessualità, o relazioni sociali che girano intorno alla sessualità, possono essere alla base della scelta di migrare, ad esempio il desiderio di alcune donne, eterosessuali o lesbiche, di allontanarsi da un contesto in cui sentono di non poter vivere come desiderano. Nei casi di coppie eterosessuali in cui è solo la donna a migrare, la migrazione può comportare “sospetti di infedeltà [che] possono colpire l’immaginazione dei migranti e anche dei loro *partner* non migranti (e.g., Peleikis, 2000; Schafer, 2000)”<sup>65</sup> (Pessar e Mahler, 2003, p. 828). La fiducia rispetto al mantenimento del patto monogamico può venire meno. Chi si ritrova nel nuovo contesto, può cercare nuove relazioni, perché insoddisfatta di quella con il *partner* in Perù o perché la lontananza crea necessità di compensare le esigenze emotive e sessuali. Lo stesso vale per chi resta in Perù. Secondo alcune mediatrici culturali peruviane, può capitare che donne sposate, che migrano da sole, talvolta trovino un nuovo *partner* e vivano per un periodo entrambe le relazioni, a insaputa di uno o entrambi i *partner*. Quando il *partner* rimasto in Perù o gli/le eventuali figli/e decidono di venire in Italia, i nodi vengono al pettine. Altre volte invece nelle coppie ci sono buoni rapporti e le donne cercano di ricongiungersi con il *partner* e con i/le figli/e. Queste dinamiche possono accadere anche nelle relazioni di coppia fra donne.

### **Estetica corporea<sup>66</sup>**

Alcune donne eterosessuali con cui ho parlato a Milano sostengono di non volere troppi figli per non vedere il proprio corpo “sformato”<sup>67</sup>. L’ideale di bellezza e salute

---

<sup>65</sup> “suspicious of infidelity [that] may fire the imaginations of immigrants and their nonmigrant partners alike (e.g., Peleikis, 2000; Schafer, 2000)”.

<sup>66</sup> I temi affrontati in questo paragrafo sono ripresi e approfonditi anche nel quarto capitolo.

<sup>67</sup> Note di campo.

femminile sta cambiando: per esempio a Milano le donne peruviane sono mediamente più magre che a Lima. Le giovani, sia a Lima sia a Milano, si avvicinano a un modello estetico corporeo più simile a quello europeo e nordamericano<sup>68</sup>. Susana Vargas riferisce:

“Io sono rimasta con lo stesso peso [a Lima e a Milano]; questa generazione di peruviani che sta arrivando è più *delgada*, più *formadita*. Per esempio la figlia della mia compagna è *delgada*, *yo le decía flaca. Sabes qué le decían? Alambrita. Sabes un alambre*, un filo, le dicevan così, *que está mal*. Qua va bene, no?! Benissimo.”<sup>69</sup> (Susana, intervista, Milano, 22 maggio 2010).

Un corpo che a Milano è considerato adeguato, a Lima è giudicato troppo magro. Da questo punto di vista è interessante considerare l'arrivo di Leia a Milano. Dopo tre anni che la madre, Estrella, non vedeva la figlia e non poteva occuparsi di lei quotidianamente e in maniera diretta, una delle prime reazioni al suo arrivo è stata il desiderio di rimodellare il suo corpo. Leia è stata vista come troppo magra ed emaciata, sintomo di malattia giacché da sola evidentemente non si era curata bene, anche se ormai è adulta e altre parenti, tra cui una zia e la nonna, si occupavano di lei. Rimarcare questa mancanza di cura mi è sembrato un modo per denunciare l'assenza dell'impronta materna come scultrice del corpo della figlia. Per gli *standard* presenti a Milano, Leia non viene considerata troppo magra, ma per il modello della madre e dei parenti adulti peruviani invece lo era. Attraverso il cibo che la madre ha preparato per lei è stato attuato un processo di ri-familiarizzazione del corpo della figlia. Leia, dal canto suo, abituata a vivere sola da tre anni, ha faticato molto a riadattarsi a una stretta convivenza con la madre, seppure le facesse molto piacere, e ha dimostrato la ricerca di indipendenza attraverso il rifiuto del controllo materno. I cambiamenti nei modelli estetici per i corpi delle giovani generazioni a Lima sono stati messi in luce anche da

---

<sup>68</sup> Anche i giovani mostrano cambiamenti nel ruolo di genere rispetto alla generazione dei padri, sia perché hanno studiato più a lungo, sia per l'influsso di modelli di genere globali. Per esempio si nota, ed è messo in luce dai genitori, un diverso modo di curare il proprio corpo, che da parte di alcuni genitori viene visto come eccessivo per un maschio. Non posso qui approfondire questo aspetto, anche se ovviamente si collega ai cambiamenti osservati nelle donne.

<sup>69</sup> “Io sono rimasta con lo stesso peso [a Lima e a Milano]; questa generazione di peruviani che sta arrivando è più magra, più in forma. Per esempio la figlia della mia compagna è magra, io le dicevo magrolina. Sai cosa le dicevano? Filino. Hai presente un filo, le dicevan così, che non va bene. Qua va bene, no?! Benissimo.”

un'educatrice del progetto per adolescenti di Casa Carrillo Maúrtua<sup>70</sup>, che riferisce che tra i disagi che più spesso le giovani manifestano sta cominciando a presentarsi anche l'anoressia, oltre all'abbandono scolastico e all'uso e spaccio di droga.

Le donne con cui sono entrata in contatto a Lima sono tutte urbanizzate e non vestono abiti tipici delle Ande, ma il modo di concepire l'estetica corporea, soprattutto nelle classi basse e nelle periferie non è sconnesso da quello andino, sebbene sia fortemente influenzato dai costumi urbani e dai pregiudizi negativi che pesano sulle donne native.

“Gli ideali di bellezza femminile nelle Ande sono significativamente differenti da quelli urbani o occidentali. In contrapposizione agli ideali urbani che vogliono le donne alte e magre, nelle Ande una donna è vista come bella se appare grossa e rigogliosa, una caratteristica sottolineata dalle molte gonne che indossa. Tuttavia questi ideali di bellezza femminile si trasformano gradualmente nel processo migratorio e le figlie di migranti generalmente adottano nozioni urbane di bellezza e di scelta dell'abbigliamento. [...] [In città] essere grossa e rigogliosa è spesso associato negativamente con l'essere Indiana e povera.”<sup>71</sup> (Ødegaard, 2006, p. 74).

Il corpo prende forma in base alle pressioni sociali e alle scelte personali, come i modelli di genere e i comportamenti sessuali. I flussi globali di persone, capitali, immaginari, tecnologie, ideologie e informazioni (Appadurai, 2001) contribuiscono a questi processi. La disponibilità, come abbiamo visto, di alcune tecniche di contraccezione sta modificando radicalmente il modo in cui le donne gestiscono la propria capacità riproduttiva, le scelte di avere figli o non averne. Se la società cambia e spinge le donne a fare meno figli/e, anche il tipo di estetica corporea a cui si dà valore positivo si modifica, valorizzando corpi che dimostrano poche o nulle gravidanze, donne eternamente giovani, magrissime, con vestiti attillati; donne che negano il passare

---

<sup>70</sup> Centro di servizi educativi, sanitari e legali collegato all'Universidad Peruana Cayetano Heredia, situato nel quartiere di Barrios Altos nel centro storico di Lima, la cui struttura urbanistica e abitativa risale alla colonizzazione spagnola. Oggi la popolazione che risiede a Barrios Altos è caratterizzata da alti tassi di povertà e di microcriminalità.

<sup>71</sup> “The ideals of female beauty in the Andes are significantly different from the urban or Western. In contrast to urban ideals of women as tall and thin, in the Andes a woman is regarded as beautiful if she looks big and plentiful, a characteristics underlined by the several skirts she wears. These ideals of the beauty of women are, however, gradually transformed in the process of migration, and the daughters of migrants generally adopt urban notions of beauty as well as ways of dressing. [...] [In the city] to be big and plentiful is often negatively associated with being Indian and poor.”



del tempo, che vengono bistrattate se lasciano che il corpo parli troppo e si lasci inscrivere dalle esperienze della vita (Bordo, 1997; Zanardo, 2010).

La diffusione di internet e della televisione via cavo e satellitare mettono in circolazione immagini prodotte negli USA, in Europa e in altri Paesi dell’America Latina. I cambiamenti di genere sono connessi dunque alle migrazioni, ma non solo: sono in atto mutamenti generazionali che si legano a modifiche nelle strutture socio-economiche in Perù, al progressivo abbandono delle aree rurali a favore di quelle urbane e alla diffusione attraverso i *mass media* di modelli di femminilità provenienti dall’America del nord e dall’Europa. Si può dunque parlare di legami fra processi di globalizzazione e processi di mutamento dei modelli di genere, che modificano ciò che è considerato moderno o tradizionale.

Il corpo è alla base dell’agire soggettivo nel mondo: è la presenza, è lo strumento di lavoro, è la relazione con gli altri, è portatore di sessualità. Secondo uno studio condotto dal Programa mujeres y movimientos sociales en el marco de los procesos de integración regional en América Latina (AA.VV., 2005), che raccoglie interviste a numerose donne migranti in Argentina e in Cile, molte concepiscono il corpo principalmente come forza lavoro, come oggetto di violenza o come oggetto/soggetto di (mancata) cura. Tra le donne con cui ho interagito emergono questi riferimenti, ma anche la potenzialità erotica del corpo. Nei momenti di svago, quando ho partecipato a uscite serali a Milano nei locali frequentati da latinoamericane/i, le donne eterosessuali si sono spesso agghindate appositamente per l’occasione, secondo criteri di bellezza femminile presenti nell’ambiente peruviano e latinoamericano dei/delle migranti: trucco vistoso, vestiti corti con gonna attillati e luccicanti. Tra le lesbiche i modelli sono differenti e risiedono anche nello spazio di frontiera tra il maschile e il femminile, i quali non costituiscono una semplice dicotomia, ma sono disposti lungo un *continuum* che presenta un’ampia zona interstiziale in cui le lesbiche si muovono creando modelli e cultura.<sup>72</sup> Lo scarto rispetto ai canoni di femminilità legittimati produce giudizi negativi: abitare il margine è considerato atto di incuria verso di sé e verso la collettività, dunque suscita repulsione da parte degli uomini e critiche da parte delle donne, che devono difendere il valore delle loro posizioni, il quale viene indebolito dalla presenza di un’alternativa. Invece non essere considerate donne sessualmente disponibili per gli

---

<sup>72</sup> Si vedano approfondimenti nel quarto capitolo.

uomini è proprio ciò che molte lesbiche desiderano. Constable riprende Ong, che a sua volta si ispira a Douglas, per spiegare che “le persone in una posizione interstiziale sono spesso simboleggiate come pericolose e sporche, in quanto suggeriscono un sistema sociale scarsamente articolato”<sup>73</sup> (Constable, 2009, p. 549). Constable applica questa analisi alle giovani lavoratrici domestiche filippine a Hong Kong, la cui presenza nello spazio intimo delle famiglie mette in crisi i confini fra pubblico e privato. Per questa ragione la loro corporeità femminile viene sottoposta a una severa disciplina che, tra le molte regole, prevede la cancellazione degli elementi estetici associati all’erotismo femminile eterosessuale. Nasce così uno spazio legittimato per l’estetica lesbica. Le lesbiche, che come ha detto De Lauretis (1999) sono “soggetti eccentrici”, sono ben descritte dall’analisi di Ong come soggetti interstiziali che rendono i confini sfocati. Le chiavi di lettura egemonica dei significati le considerano irrilevanti, non le notano o le additano come soggetti nel degrado che non si curano; esse invece costruiscono spazi di esistenza e di significato, culture estetiche alternative.<sup>74</sup>

Come afferma Constable (1997), i modi di vestire offrono l’opportunità di esaminare l’interfacciarsi dei disciplinamenti etero-imposti, l’autodisciplina, le azioni di contestazione e di appropriazione di determinati immaginari sessuali: “l’identità sociale espressa attraverso l’abbigliamento diviene non solo una risposta a chi si è, ma anche a come si è, e riguarda la definizione del sé in relazione a un sistema di valori morali e religiosi”<sup>75</sup> (Barnes e Eichr in Constable, 2009, p. 547). Attraverso il corpo ci si presenta agli/altri/e e a se stesse: si comunica l’appartenenza a determinati gruppi sociali, di classe, professionali, di genere. Ogni gruppo sociale ha proprie convenzioni e sanzioni per i membri che trasgrediscono: ci si può adeguare, contrapporre o giocare travestendosi. Le migranti e le lesbiche allo stesso tempo contestano, resistono e si appropriano di modelli e immaginari cercando nuovi equilibri e creando composizioni originali di significati.

---

<sup>73</sup> “persons in an interstitial position are often symbolized as dangerous and filthy, since they suggest a poorly articulated social system”.

<sup>74</sup> Si vedano approfondimenti nel quarto capitolo.

<sup>75</sup> “social identity expressed in dress becomes not only an answer to who one is, but also how one is, and concerns the definition of the self in relation to a moral and religious value system”.

## Conclusioni

In questo capitolo ho cercato di mostrare il complesso intreccio fra genere, generazione, autonomia, dipendenza, sessualità, salute e famiglia, che determinano i ruoli sociali e ciò che è o non è legittimato, presentando il genere anche in termini di rappresentazioni, aspettative, ideali e pratiche quotidiane. In particolare ho dato spazio ai vissuti delle donne eterosessuali in quanto costituiscono un modello egemonico di riferimento per tutte le donne, che quindi ha un ruolo notevole nella strutturazione dei percorsi di vita delle lesbiche, che approfondisco nel prossimo capitolo. Nella prima parte del capitolo ho approfondito l'identità di madre osservandola come ruolo sociale, mentre nella seconda l'ho affrontata attraverso l'analisi delle scelte riproduttive.

D'Aubeterre (in Herrera, 2003) afferma che le migrazioni transnazionali non necessariamente modificano i modelli egemonici familiari, nonostante i molti cambiamenti nelle pratiche quotidiane:

“La coniugalità a distanza, le continue negoziazioni tra marito e moglie nella presa di decisioni concernenti i processi di produzione e riproduzione del gruppo domestico, la fedeltà femminile e il mantenimento di beni sociali e simbolici quali l'onore, il prestigio”<sup>76</sup> (p. 9) possono rinforzare tensioni e desiderio maschile di controllo. “L'esperienza nel sud dell'Ecuador dimostra che le donne capofamiglia di famiglie migranti, insieme a una certa indipendenza rispetto all'organizzazione della vita quotidiana, sperimentano anche alti gradi di dipendenza nell'ambito produttivo, il controllo della loro sessualità, confusioni e frizioni nella presa di decisioni più che *empowerment*”<sup>77</sup> (Ivi, p. 10).

L'autonomia e la dipendenza non sono in gioco solo nel rapporto fra soggetti, ma anche in quello fra *agency* e struttura e ne ho mostrate diverse articolazioni nelle vite delle lesbiche e delle eterosessuali. Nel mio lavoro emerge come spesso siano le costrizioni del sistema socio-economico nel Paese d'origine a spingere verso la scelta

---

<sup>76</sup> “La conyugalidad a distancia, que supone la no coresidencia, las continuas negociaciones entre marido y mujer en la toma de decisiones concernientes a los procesos de producción y reproducción que involucran al grupo doméstico, la fidelidad femenina y la mantención de los bienes sociales y simbólicos tales como el honor, el prestigio”.

<sup>77</sup> “La experiencia del Sur del Ecuador demuestra que las mujeres jefas de hogar de familias de migrantes conjuntamente con ciertas independencia respecto a la organización de la vida cotidiana, experimentan también altos grados de dependencia en lo productivo, control de su sexualidad y confusión y fricciones en la toma de decisiones más que empoderamiento.”

migratoria, che, come abbiamo visto nel primo capitolo, può offrire a chi ne ha le risorse e le opportunità la possibilità di migliorare la propria situazione sociale, anche a livello di genere. Il fatto di inserirsi in contesti concepiti come più egualitari dà forma ai comportamenti delle donne (e degli uomini) che si autorizzano a pretendere per sé e delle famiglie modella la propria identità. D'altronde dalla ricerca emergono con forza anche meccanismi di dominio e di forte controllo sulle donne. La migrazione può anche originarsi nei desideri connessi ai legami affettivi, alla sessualità e alla costruzione della propria identità di genere. Come emerge dal lavoro di Hirsch (2004 in Manalansan, 2006) sulla migrazione messicana negli USA, le scelte riproduttive e le relazioni di genere cambiano radicalmente a seguito della mobilità. L'intimità e la costruzione di relazioni di coppia solidali e paritarie assumono centralità. Al tempo stesso va tenuto conto delle dure condizioni lavorative e abitative per molte migranti, soprattutto nei primi anni, e delle discriminazioni di classe ed "etniche" intrecciate al genere. Mentre cercano di cambiare le norme patriarcali interne alle famiglie, le migranti hanno bisogno di queste ultime per resistere ai meccanismi di sopruso del sistema economico e alle discriminazioni razziali: "Sembra che il problema che hanno di fronte molte donne immigrate sia difendere e tenere insieme la famiglia allo stesso tempo in cui cercano di riformare le norme e le pratiche che le rendono subordinate"<sup>78</sup> (Pessar, 1999, p. 67). Tenuto conto di questi complessi equilibri, delle dinamiche relazionali e di potere, mi pare comunque che molte donne attraverso la migrazione proseguano percorsi di autonomia, con margini di azione più ampi in particolare per le giovani che arrivano a Milano trovando già una vasta rete di supporto. Nel prossimo capitolo approfondisco alcuni aspetti che rendono complesso e ostacolano tale percorso.

---

<sup>78</sup> "The dilemma confronting many immigrant women, it would seem, is to defend and hold together the family while attempting to reform the norms and practices that subordinate them".

## **CAPITOLO 4**

### **MODELLI FEMMINILI E SESSUALITÀ: SCONFINAMENTI DI GENERE E DI ORIENTAMENTO SESSUALE**

In questo capitolo si riprende la riflessione sulle dinamiche di autonomia e dipendenza nei rapporti di genere, analizzando le pratiche di attraversamento dei confini delle identità di genere. Le migranti affrontano numerosi attraversamenti di confini, geografici, politici, sociali, culturali, che le portano a riformulare la propria identità, incluse le costruzioni di genere e sessuali:

“Quando le/i migranti attraversano le frontiere, attraversano anche confini emozionali e comportamentali. Diventare membro di una nuova società allarga i confini di ciò che è possibile in molti modi. La vita e i ruoli cambiano e con essi anche le identità. Nella nuova cultura nuove aspettative sociali portano a trasformazioni identitarie. Le identità previste o permesse nella cultura d’origine potrebbero non corrispondere a quelle previste o permesse nella società ospite. I confini vengono attraversati quando nuove identità e ruoli vengono incorporati nella vita.”<sup>1</sup> (Espin, 1997, p. 191).

Come abbiamo visto nel terzo capitolo i significati dell’essere donna e della femminilità sono riformulati nel processo migratorio. Lo spostamento di persone contribuisce a mettere in luce come processi di cambiamento connessi ai flussi globali siano in atto anche nei diversi contesti locali, che non sono nettamente separati, ma fortemente connessi.

Sebbene in molti casi le donne emigrate possano godere di opportunità lavorative e relazionali che le portano a un ampliamento delle proprie prospettive, la riconfigurazione dei ruoli assunti dagli uomini si intreccia e interfaccia con esse e talvolta può portare a rinnovati desideri di controllo sulle donne da parte degli uomini, come compensazione per la perdita di posizione sociale e di controllo sulle proprie vite nel contesto di emigrazione.

---

<sup>1</sup> “When immigrants cross borders, they also cross emotional and behavioral boundaries. Becoming a member of a new society stretches the boundaries of what is possible in several ways. One’s life and roles change, and with them, identities change as well. In the new culture, new societal expectations lead to transformations in identity. The identities expected or permitted in the home culture may no longer be those expected or permitted in the host society. Boundaries are crossed when new identities and roles are incorporated into life.”

“Gli/Le etnografi/e che usano i nuclei domestici, le famiglie e le reti come unità di analisi hanno rivelato un modello in cui le donne immigrate introdotte in occupazioni remunerate spesso esperiscono miglioramenti relativi all’autonomia personale, l’indipendenza, la parità di genere, mentre gli uomini perdono terreno. Questo è vero soprattutto quando gli stipendi e/o le rimesse delle donne, rispetto a quelli degli uomini della famiglia, sono sufficientemente alti per essere usati come leva per negoziare maggiore parità nei processi decisionali domestici (inclusa la gestione del bilancio), nella mobilità fisica e nella cura della casa e dei figli. Alcuni studi documentano come la migrazione promuove relazioni maritali solidali e paritarie. Tuttavia vi sono sufficienti resoconti etnografici contrapposti che descrivono l’intensificarsi del controllo degli uomini sulle donne così come esempi di abuso fisico ed emotivo.”<sup>2</sup> (Mahler e Pessar, 2006, p. 34).

Secondo Mahler e Pessar è importante osservare “come i cambiamenti nello status femminile a seguito della migrazione influiscono sul privilegio maschile e come questo si intreccia con altre sfide all’autostima maschile causate da razzismo, classismo, religione e status legale.”<sup>3</sup> (*Ibidem*).

Il controllo sulle scelte ed esperienze sessuali delle donne si manifesta a vari livelli, in famiglia e nella società. In questo capitolo ne mostrerò alcuni aspetti per mettere in luce come si configura allo scopo di indirizzare e contenere le esperienze femminili in determinati confini, con conseguenze diverse per le esperienze delle donne eterosessuali e lesbiche. Infatti, sia in Perù sia in Italia, l’eterosessualità è considerata fondante nei rapporti sociali, comportando avvertimenti e sanzioni per i soggetti che non vi si conformano. Alcune femministe hanno individuato il patriarcato come sistema di potere maschile, che ha utilizzato e imposto l’eterosessualità nella definizione delle identità, dei ruoli familiari e sociali, un regime che Rich (1985) chiama “eterosessualità obbligatoria”. Blackwood (2002) e Wieringa (Blackwood e Wieringa, 1999) riflettono

---

<sup>2</sup> “Ethnographers using households, families, and networks as units of analysis have revealed a pattern wherein immigrant women introduced to wage-earning employment often experience gains in personal autonomy, independence, and greater gender parity, whereas men lose ground. This is particularly true when women’s wages and/or remittances are sufficiently high relative to those of male household members to be used as leverage to negotiate greater parity in household decision making (including budgeting), in physical mobility, and in housekeeping and childcare. Some studies document how migration fosters more companionate spousal relations. There are, however, sufficient countervailing ethnographic accounts that describe the intensification of men’s control over [heterosexual] women as well as instances of emotional and physical abuse.”

<sup>3</sup> “how changes in females’ status as a result of migration affect masculine privilege and how this interrelates with other challenges to males’ self-esteem that are caused by racism, classism, religion, and legal status.”

sulla valenza euristica ed epistemologica del concetto di “eterosessualità obbligatoria”, sulla scorta delle indagini antropologiche effettuate negli ultimi decenni relativamente alla sessualità femminile in varie aree del mondo. A loro avviso l’uso di tale concetto rimane valido in Occidente, dove l’*agency* femminile e in particolare la sessualità lesbica sono parte di fenomeni di resistenza al patriarcato. Invece laddove le dinamiche di interrelazione fra potere, sessualità e genere sono differenti, tale concetto può risultare costrittivo, giacché vi sono contesti culturali in cui la sessualità fra donne è in talune circostanze legittimata senza configurarsi come pratica di resistenza<sup>4</sup>. Secondo Blackwood, se certamente le istituzioni eterosessuali, tra cui per esempio il matrimonio, sono usate per controllare la sessualità, vanno però distinte da quest’ultima nell’analisi, altrimenti non sarebbe possibile concepire la sessualità delle donne al di là dei limiti imposti dalle culture patriarcali: “Non sono il *matrimonio* o l’*eterosessualità* a essere oppressivi per le donne, ma particolari sistemi in cui la maschilità e il desiderio maschile sono costruiti come validi e potenti. La sessualità delle donne, invece, è costruita come limitata o necessariamente vincolata.”<sup>5</sup> (Blackwood e Wieringa, 1999, p. 76, corsivi nell’originale). Trovo interessante la riflessione di Blackwood e Wieringa poiché apre a una maggiore comprensione dell’*agency* femminile. Nei contesti da me osservati ritengo che il concetto di “eterosessualità obbligatoria” sia pertinente e che per questa ragione le pratiche di ribellione a tale sistema di dominio siano così duramente sanzionate socialmente inducendo i soggetti che le attuano ad agire pratiche di vita quotidiana interstiziali. L’attuale scenario globale di progressivo aumento della visibilità dei soggetti LGBT e di legittimazione delle loro scelte di vita e dei loro spazi comunitari sta portando a nuove forme identitarie e a un possibile ridimensionamento del potere costrittivo dell’eterosessualità. Si riconfigurano così le dinamiche di gestione del potere fra i generi.

---

<sup>4</sup> Vedi Lewin e Leap (2002); Blackwood e Wieringa (1999), Wieringa, Blackwood e Bhaiya (2007), Morgan e Wieringa (2005).

<sup>5</sup> “It is not *marriage* or *heterosexuality* that is oppressive to women but particular systems in which masculinity and masculine desire are constructed as valuable and powerful. Women’s sexuality, however, is constructed as limited or necessarily constrained.”

## Contraltari del cambiamento: *machismo*

Nel suo lavoro sulle/sui migranti latinoamericane/i a Londra, McIlwaine afferma che “emerge un ampio ritratto dei miglioramenti delle vite delle donne migranti all’aumentare delle loro opzioni di vita, mentre gli uomini affrontano notevoli sfide alle maschilità egemoniche in quanto il *machismo* è messo in discussione e trasformato”<sup>6</sup> (2008a, p. 2). Come fra le/i partecipanti alla ricerca di McIlwaine, anche fra le donne peruviane con cui sono stata in contatto il “*machismo* e le sue manifestazioni quotidiane o l’essere ‘*machista*’ sono stati discussi ripetutamente dalle donne e uomini migranti ogni qual volta si menzionassero questioni di genere”<sup>7</sup> (Ivi, p. 9). Spesso uno dei primi temi affrontati dalle mie interlocutrici quando presentavo il focus sul genere della mia ricerca era il problema del *machismo*. McIlwaine riporta la seguente definizione di *machismo*: è “un ‘culto della maschilità esagerata’ che implica ‘l’asserzione di potere e controllo sulle donne e su altri uomini’, in pratica il *machismo* può includere protezione, approvvigionamento, così come bere, scommettere e provare la propria virilità in vari modi”<sup>8</sup> (*Ibidem*). Il *machismo* è percepito come un complesso di attitudini maschili verso gli altri, che include il controllo su di essi, un ruolo decisionale dentro e fuori l’ambiente domestico, la gestione dei corpi e delle azioni delle donne, per esempio imponendo la necessità del permesso maschile per agire, anche attraverso l’uso della violenza. Uno dei fattori che molte donne peruviane migranti hanno menzionato per “misurare”<sup>9</sup> il miglioramento della propria condizione è proprio l’assunzione di un maggiore controllo sulle proprie vite. Elementi di forte critica verso gli uomini, associati al *machismo*, sono l’abitudine di bere molto, soprattutto nei fine settimana, di comportarsi in maniera irrispettosa e non paritaria con le donne, di spendere i soldi guadagnati dalle mogli nel divertimento, senza investirli nella costruzione di un miglioramento di status socio-economico per il futuro proprio e dei/delle figli/e. In Perù si parla di uomini *machistas* quando questi hanno, oltre alla moglie, anche relazioni

---

<sup>6</sup> “a broad picture emerges of migrant women’s lives improving as their life chances expand, while men face considerable challenges to hegemonic masculinities as machismo is confronted and transformed”.

<sup>7</sup> “machismo and its everyday manifestations or being a ‘*machista*’ were discussed repeatedly by female and male migrants at any mention of gender issues”.

<sup>8</sup> “a ‘cult of exaggerated masculinity’ involving ‘the assertion of power and control over women, and over other men’, in practice, machismo may entail protection, provision, as well as drinking, gambling and proving ones virility in various measures”.

<sup>9</sup> Si vedano le conclusioni della tesi per una riflessione su come misurare i miglioramenti.



sessuali con altre donne, con eventuali altri/e figli/e. Il bere eccessivo e l'infedeltà sono considerati espressione di irresponsabilità. *Machista*, inoltre, è colui che desidera farsi servire e non si occupa delle faccende domestiche: molte tra le peruviane *single* che hanno avuto compagni o mariti eterosessuali sia a Lima sia a Milano mi hanno detto di non voler, o non voler più, vivere con un uomo per evitare di trovarsi a doverlo servire. Inoltre a Milano esse evitano la frequentazione di ambienti connotati come peruviani, in particolare quelli di classe medio-bassa, in cui parte della ricostruzione della "peruvianità" risiede nella replica di atteggiamenti maschilisti, quali l'orinare in pubblico nei pressi dei luoghi di incontro e bere alcol abbondantemente: "Preferisco non andare agli incontri peruviani, per esempio nei parchi, perché... gli uomini sono *machisti*, bevono molto... preferisco stare coi miei amici, anche molti italiani." (Mercedes, intervista non registrata, Milano, 30 maggio 2009).<sup>10</sup>

Come vedremo nel corso del capitolo, anche le donne giocano un ruolo importante nel favorire il sistema patriarcale:

"La gerarchia femminile tende a rinforzare quella fra uomini e donne. L'egemonia maschile passa sovente attraverso il controllo che le donne più anziane esercitano su quelle più giovani e in età riproduttiva (Maher in Sapelli, 2002). Dove manca l'autorità delle donne anziane [vedi certi contesti migratori dove manca la rete familiare estesa], che possono svolgere un ruolo anche di mediazione e protezione, il potere degli uomini si manifesta in violenza diretta." (Maher, 2007, p. 111).

Allo scopo di difendere specifiche forme di riconoscimento sociale assegnate a chi si assimila al sistema, molte donne contribuiscono ad alimentare quest'ultimo, anche attraverso le modalità di relazionarsi con gli uomini (figli, mariti, padri, generi, ecc.).<sup>11</sup> Esse quindi possono agire pratiche di controllo sociale e sanzionamenti verso altre donne affinché non emergano modelli alternativi.

Il corrispettivo dell'autonomia femminile è la perdita di potere da parte degli uomini in un contesto di cambiamento degli equilibri di potere e delle identità etero-ascritte (Boehm, 2008; Castellanos e Bohem, 2008). In alcuni casi è stato osservato come

---

<sup>10</sup> Nel prossimo capitolo mostro alcune esperienze di donne, eterosessuali e lesbiche, che scelgono di frequentare i raduni nei parchi.

<sup>11</sup> Si veda Ødegaard (2006) per un'analisi del *machismo* e della complicità femminile in alcuni contesti andini peruviani.

questo fenomeno possa portare a un aumento della violenza maschile contro le donne nelle famiglie. L'analisi di Moore (1994 in Ødegaard, 2006) fa emergere come la violenza maschile sia spesso causata da sentimenti di frustrazione legati alle difficoltà di vivere all'altezza degli ideali di maschilità, quale l'essere il *breadwinner*, colui che mantiene la famiglia. I modi in cui si esprime tale violenza e la volontà di mantenimento di controllo sulle donne sono molteplici: talvolta gli uomini screditano le donne nel Paese di emigrazione giudicandone severamente i cambiamenti che esse intraprendono e criticandoli come cambiamenti che vanno contro l'etica consentita. Un tipico esempio consiste nel riferirsi alla sfera sessuale, sfera dove si agisce fortemente il controllo sociale attraverso la costruzione di giudizi sulle condotte considerate proprie e improprie. Le donne di cui non si condividono i comportamenti possono facilmente essere giudicate troppo libere sessualmente, quasi come prostitute (McIlwaine, 2008), madri irresponsabili, laddove, come abbiamo visto nel terzo capitolo, essere una "buona" madre è per molte un aspetto fondante della propria costruzione di femminilità. Secondo alcune studiose (Espiritu, 2001), inoltre, le donne sono considerate le depositarie della morale dell'intero gruppo familiare e di quello sociale, che sono dunque legittimati al controllo sulle componenti femminili:

"In molte società il comportamento sessuale delle donne e la loro conformità ai ruoli tradizionali di genere esprime il sistema di valori della famiglia. Per questa ragione le lotte attorno all'acculturazione nelle famiglie immigrate e rifugiate si incentrano frequentemente sulle questioni del comportamento sessuale delle figlie e dei ruoli sessuali delle donne in generale. [...] Nella nostra epoca i conflitti e le trasformazioni identitarie delle donne immigrate continuano a venire espressi attraverso l'abbigliamento e la sessualità."<sup>12</sup> (Espin, 1997, pp. 196-197).

Secondo Pagnotta, che ha realizzato uno studio sulle migranti ecuadoriane in Italia,

"Bisogna considerare [...] come in America Latina i rapporti tra i generi siano stati fortemente influenzati dall'eredità coloniale spagnola, che assegnava una grande importanza

---

<sup>12</sup> "In most societies, women's sexual behavior and their conformity to traditional gender roles signify the family's value system. This is why struggles surrounding acculturation in immigrant and refugee families center frequently on issues of daughters' sexual behaviour and women's sex roles in general. [...] Immigrant women's identity conflicts and identity transformations continue to be expressed in our time through clothing and sexuality."

alla divisione tra pubblico e privato, al controllo della sessualità femminile, al concetto di onore della famiglia e alla paternità come mezzo per riaffermare la mascolinità.” (2008, p. 363).

Inoltre secondo Pedone, che si è occupata di donne latinoamericane in Spagna, “Al controllo della sessualità della donna si oppone la piena libertà dell’uomo nel mantenere relazioni sessuali extramatrimoniali.” (2005, p. 101). L’esperienza di Estrella Tintero è molto interessante da questo punto di vista:

Estrella, che come ho detto nei precedenti capitoli vive ora a Milano con i due figli e senza un compagno, non disdegna l’idea di trovare un nuovo *partner*. Un giorno in cui ci siamo incontrate, Estrella vestiva un cappottino rosso vivace, che ho subito notato e apprezzato. Questo ha dato avvio a una chiacchierata intorno all’uso di quel capo di vestiario: Estrella mi ha confidato che si sentiva un po’ in imbarazzo nel vestire un capo così vistoso (per il colore rosso<sup>13</sup>) e che la figlia l’aveva considerato un richiamo di attenzione eccessivo sulla sua persona e sul suo corpo, un mettersi in mostra anche dal punto di vista erotico. Ne abbiamo discusso un po’ e nella sua autorappresentazione Estrella oscillava tra l’adesione a questo giudizio, che quindi l’avrebbe portata a dismettere questo capo a favore di uno dal colore più sobrio, e la difesa della sua scelta, motivata dal suo amore per i colori vivaci e per il vestire elegante, moderno e curato, per il desiderio di essere apprezzata esteticamente. Il dubbio risiedeva nel legittimare per sé questo desiderio o nell’assumere il giudizio altrui e introiettarlo. La volta successiva in cui ci siamo viste, una settimana dopo, Estrella indossava un cappottino molto simile, ma blu scuro. Lo noto e colgo l’occasione per chiederle lumi. Mi riferisce che quello rosso le sembrava eccessivo e che l’aveva dato alla figlia, che era contenta di indossarlo. Dunque la mediazione per sé è stata di indossare un capo simile per stile ed eleganza, ma di un colore più sobrio.

Emerge qui come il giudizio su ciò che è appropriato per un atteggiamento estetico-corporeo abbia la forza di dare forma ai comportamenti soggettivi e ai giudizi su di sé: è proprio attraverso lo sguardo degli altri che costruiamo noi stesse/i. I giudizi cambiano a seconda del gruppo sociale di appartenenza, del genere del soggetto, dello status nelle relazioni familiari e dell’età: una donna di 45 anni, madre, deve comportarsi in maniera

---

<sup>13</sup> Sia a Lima sia a Milano l’uso di colori vivaci e in particolare del rosso, per chi utilizza vestiario occidentale urbano, in particolare in autunno e inverno, è poco diffuso e associato al desiderio di mettersi in mostra.

sobria, assumendosi le responsabilità del suo ruolo, anche “per rispetto dei figli”<sup>14</sup>. Una ragazza di 25 anni *single*, ha maggiore libertà, soprattutto se viene spronata a trovare un *partner*. Infatti, in più occasioni ho sentito Estrella fare allusioni alla figlia Leia affinché trovasse un ragazzo, ma Leia ha sempre chiuso rapidamente il discorso cercando di ritagliarsi spazi di *privacy*.

A Milano le peruviane e i peruviani di classe medio-bassa vedono le milanesi come più “libere”, quindi l’assunzione di vestiario diverso da quello sobrio usato dalle peruviane crea disappunto perché veicola messaggi sulla sessualità non consentiti dal gruppo di appartenenza e perché viene considerato come un tentativo di mimetizzarsi, di nascondere la differenza “etnica”. Nelle classi medio-alte sia a Lima sia a Milano c’è una maggiore vicinanza ai modelli estetici europei.

Lo studio di Espiritu (2001) sulle migranti filippine negli USA mostra come esse tendano a promuovere la virtù filippina attraverso la costruzione di uno stereotipo negativo sulle donne bianche nordamericane. Invece lo studio di González-Lopez (2003 in Carrillo, 2004) sulle donne messicane negli USA, sottolinea come il loro incontro con uomini nordamericani le porti a mettere in questione il modo in cui gli uomini messicani le trattano. È frequente anche fra le peruviane da me conosciute a Milano la discussione relativa a comparazioni fra gli uomini italiani e peruviani con preferenze alterne che dipendono tra l’altro da immaginari di genere, classe sociale, contesto di provenienza in Perù e aspirazioni a Milano.<sup>15</sup>

Nei racconti di molte è emersa la presenza di un forte controllo sulle vite sessuali delle componenti della famiglia. Le donne in giovanissima età tendono a esperire negazioni delle potenzialità sessuali, ma da una certa età in poi vengono spinte a trovare un *partner*, che deve essere stabile ed economicamente affidabile. Nei racconti di moltissime lesbiche, che spesso non mostrano interesse per gli uomini, queste pressioni emergono con più forza. In un primo tempo, in quanto figlie danno serenità perché mostrano comportamenti considerati più casti, dato che vengono viste dalle famiglie dedicarsi ad amicizie prevalentemente femminili. Secondo la psicologa sociale Greene (1997), che ha osservato l’interrelazione fra la costruzione dell’identità lesbica e l’appartenenza a una minoranza etnica negli USA,

---

<sup>14</sup> Estrella, note di campo.

<sup>15</sup> Sulle visioni reciproche fra nativi e migranti come parte dei processi di integrazione ed esclusione si veda ad esempio Riccio (2007).

“Le donne nelle culture Latine sono incoraggiate al mantenimento di vicinanza emotiva e fisica con altre donne e questo comportamento non è considerato lesbico. [...] La prossimità con amicizie femminili durante l’adolescenza può fornire i mezzi per proteggere la verginità delle giovani donne, diminuendo il loro contatto con i maschi. Fra donne, discussioni esplicite sul sesso e la sessualità non sono culturalmente sanzionate. Rispetto alle questioni sessuali ci si aspetta che le donne siano ingenue e ignoranti, mentre i maschi esperti e informati.”<sup>16</sup> (p. 220).

Tuttavia superata una certa età, spesso in corrispondenza di quello che è considerato l’ingresso nella età adulta, che tendenzialmente oggi sia a Lima sia a Milano corrisponde all’inserimento nel mondo del lavoro, iniziano forti pressioni familiari per la ricerca di un fidanzato e atteggiamenti di critica nei confronti delle amicizie femminili. Lo studio di Trujillo (1991 in Greene, 1997) sulle lesbiche *chicane* negli USA nota che

“la maggioranza dei Chicani eterosessuali vede le lesbiche Chicane come una minaccia all’ordine stabilito della dominanza maschile nelle comunità Chicane, giacché la loro esistenza ha il potenziale di sollecitare la consapevolezza delle Chicane, portandole a mettere in questione la loro situazione o a vedere opportunità per la loro indipendenza.”<sup>17</sup> (pp. 220-221).

Le strategie per fronteggiare tali pressioni sono diverse: negazione, autonascondimento, chiusura rispetto al parlare di sé, camuffamento (attraverso relazioni di facciata con uomini). Il risultato sarà la negazione del proprio lesbismo o la scelta di viverlo di nascosto. Il racconto di Juana è esemplare:

“Mi chiedono perché non ho mai un ragazzo... mai mai mai. Ogni tanto mi fanno domande, se ho un ragazzo, se ho conosciuto qualcuno e io ‘No, no, no’. Non mi dicono niente, però lo pensano [che sono lesbica]. [...] Non ho mai portato nessun volantino [di

---

<sup>16</sup> “Women in Latino cultures are encouraged to maintain emotional and physical closeness with other women, and such behavior is not presumed to be lesbian. [...] Closeness with female friends during adolescence may provide the means of protecting the virginity of young women, by diminishing their contacts with males. The open discussion of sex and sexuality between women is not culturally sanctioned. Women are expected to be naïve and ignorant about sexual matters, whereas males are expected to be experienced and knowledgeable.”

<sup>17</sup> “the majority of Chicano heterosexuals view Chicana lesbians as a threat to the established order of male dominance in Chicano communities, as their existence has the potential of raising the consciousness of Chicanas, causing them to question their situation or to see possibilities for their independence.”

iniziative LGBT] a casa. Mia mamma non sa niente. Mia sorella sospetta. [...] Non porto a casa mai amiche. C'è un amico, un uomo, che abita con noi [nella stessa abitazione con lei e il resto della famiglia], anche lui è gay, lui sì lo sanno, non lo dicono però lo sanno. Quando esco con lui si immaginano, mi dicono: 'Ma perché non porti anche tua sorella?'; 'No, no'. La mia sorella più grande che è in Perù adesso, sì lei lo sa, ma non mi parla mai di questo, fa finta che non si ricorda. [...] Mia mamma ha una religione evangelica quindi per lei è impossibile che... è un peccato. [...] In discoteca gli amici di mio fratello mi hanno visto, lo han detto a lui, però... lui non dice niente, fa finta di non sapere." (Juana, intervista, Milano, 12 maggio 2011).

Nel racconto di Juana emergono forti meccanismi di diniego dei suoi interlocutori per silenziare, reprimere, dichiarare la non esistenza e impossibilità del lesbismo, non legittimarlo. Come affermano Fiocchetto (1987) e Lupo (1998), il silenzio, l'annullamento simbolico, è una delle strategie di repressione più utilizzate storicamente contro il lesbismo. Laddove l'assenza simbolica nel linguaggio, nell'immaginario collettivo, nella storia, non sia stata sufficiente, il patriarcato ha agito meccanismi di violenta repressione verso le donne "fuori della norma" (Milletti e Passerini, 2007)<sup>18</sup>.

Prosegue Juana: "Io vado d'accordo con la mia famiglia. Ogni tanto mi dà fastidio quando vedono alla tv due gay, due lesbiche, e cominciano a parlare male. Mi dà fastidio e io preferisco andarmene. [...] Non so se lo fanno apposta o perché non sanno o perché non gli piace vedere queste cose, però io preferisco non sentire e me ne vado" (*Ibidem*). La sofferenza inflitta dai commenti denigratori dei familiari crea disagio e malessere e la strategia di sopravvivenza è allontanarsi, evitare dunque il conflitto aperto. Questa azione di allontanamento è fisica ed emotiva e implica conseguenze nei comportamenti quotidiani: il vivere nascoste, come clandestine; infatti Juana riferisce che: "quando sto al computer non faccio vedere niente a loro, poi non lascio toccare la fotocamera e il cellulare perché ci sono immagini... [...] al computer c'ho la password, all'iphone c'ho la password... la fotocamera ce l'ho sempre con me. [...] Però nelle altre cose è tutto normale!" (*Ibidem*). La necessità di preservare l'integrità della relazione con i/le familiari spinge ad articolate strategie di nascondimento, talvolta punteggiate da volute aperture, tentativi di tastare il terreno. Per la stessa ragione è

---

<sup>18</sup> Interessanti a questo proposito sono alcuni studi sulla storia dell'omosessualità femminile in Occidente: Faderman (1981), Fiocchetto (1987), Danna (1994), Bonnet (1995), Lupo (1998).

diffusa la tendenza a isolare il fenomeno discriminatorio, a ridurne le dimensioni psicologiche, a nascondere la scissione fra le varie parti di sé, attraverso peculiari meccanismi di gestione dell'autonomia e della dipendenza: autonomia nel cercare una propria strada, nell'intraprendere un percorso di legittimazione di un desiderio socialmente negato e infangato, dipendenza dalla famiglia e dai giudizi e modelli appresi.

Dato che, come abbiamo visto nel terzo capitolo, i vissuti si costruiscono a cavallo fra il Paese di origine e quello di arrivo, è utile accennare a uno studio<sup>19</sup> realizzato nel 2005 da Demus<sup>20</sup> in collaborazione con le lesbiche del MHOL<sup>21</sup>. Le autrici analizzano la situazione delle lesbiche in Perù a partire dalla presentazione del contesto sociale:

“Di base la società peruviana è patriarcale ed eterosessista, in quanto ricadono sugli uomini gli spazi di potere e controllo sociale. Questo implica che l'eterosessualità sia l'unica forma accettata dell'esercizio della sessualità. [...] Nel XX secolo a causa del processo di centralizzazione si sono inasprite le differenze fra Lima e le città della *costa*, della *sierra* e della *selva*. A questo si somma la presenza della Chiesa Cattolica nella società, nelle istituzioni statali e nei settori conservatori della classe politica. [...] In Perù i diritti umani di lesbiche, trans, gay e bisessuali (LTGB) sono violati in maniera lampante in ambiti familiari, comunitari, educativi o lavorativi, così come attraverso l'invisibilizzazione nei mezzi di comunicazione e nell'opinione pubblica. Nel paese l'omosessualità non è punita, ma la violenza contro le/gli omosessuali è culturalmente legittimata e la legge non prevede meccanismi per un'adeguata protezione dei loro diritti.”<sup>22</sup> (Cedamano, Zanabria e Ramos, 2005, p. 4).

---

<sup>19</sup> La frase posta come *exerga* dalle autrici di questo lavoro è dell'allora neopresidente del governo spagnolo, Zapatero, relativamente alla necessità di riconoscere il matrimonio fra persone dello stesso sesso come presupposto per una società “decente”: “porque una sociedad decente es aquella que no umilia a sus miembros”. Zapatero ha costituito una fonte di speranza in molti Paesi del mondo, in particolare per le persone omosessuali, dando forza indirettamente alle battaglie locali.

<sup>20</sup> Demus - Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer è una ONG femminista nata nel 1987 con lo scopo di contrastare il *machismo*, la misoginia, la lesbofobia, il razzismo, e ogni violazione dei diritti delle donne; promuove la laicità dello Stato e l'esercizio dei diritti sessuali e riproduttivi attraverso proposte di trasformazione sociale, economica e politica; [www.demus.org.pe](http://www.demus.org.pe).

<sup>21</sup> Si veda il quinto capitolo per una presentazione di questa organizzazione.

<sup>22</sup> “La sociedad peruana es básicamente patriarcal y heterosexistista, recayendo en los hombres los espacios de poder y control social. Esto implica que la heterosexualidad sea la única forma aceptada de ejercer la sexualidad. [...] En el siglo XX debido al proceso de centralización se profundizaron las diferencias entre Lima y las ciudades de la costa, sierra y selva. A este contexto se suma la presencia de la Iglesia Católica, en la sociedad, en instancias estatales y en sectores conservadores de la clase política. [...] En el Perú, los derechos humanos de las lesbianas, trans, gays y bisexuales (LTGB) son vulnerados de manera flagrante evidenciándose esto por los distintos niveles de violencia que sufren en ámbitos familiares, comunales,

Le autrici parlano di controllo patriarcale della sessualità femminile, che agisce anche relegando quest'ultima alla sfera privata/domestica: "Quando la famiglia o la società percepiscono la minaccia che l'identità lesbica potrebbe proiettarsi a livello pubblico, vengono attivati discorsi di rimprovero: è un cattivo esempio, un peccato o un disonore familiare."<sup>23</sup> (Ivi, p. 6). Riporto qui alcune testimonianze di ragazze lesbiche raccolte dalle autrici, in quanto forniscono un quadro sfaccettato dei meccanismi oppressivi verso il lesbismo.

Roxana, una quindicenne di Arequipa, e la sua compagna sono state espulse da scuola. Roxana è stata insultata, cacciata da casa, inviata a Lima a casa di zii e iscritta a un collegio religioso per essere "curata" e "vigilata". Ora deve mentire e non può più vestire né comportarsi come desidera. Questo caso può essere considerato un episodio di migrazione forzata, sia in quanto migrazione nello spazio geografico, sia in quanto cambiamento da una ambiente sociale a un altro con la pretesa modifica della personalità del soggetto. Questa operazione di violenza sulle donne è nota storicamente: donne che sono state costrette a trasferirsi per sposarsi con uomini desiderati o imposti o che sono state chiuse in convento come pazze. Tali trasferimenti interrompono le relazioni sociali della donna diminuendo le sue risorse sociali ed emotive. Per Roxana trasferirsi a Lima ha significato interrompere con violenza ogni relazione sociale e percorso personale intrapreso ad Arequipa, ma le ha consentito di entrare in contatto, a dispetto dei progetti omofobici della famiglia di origine, con i gruppi lesbici, con le donne che hanno raccolto la sua testimonianza.

Catherine, ventiquattrenne di Trujillo, ha subito una violenza sessuale. L'uomo accusato dell'abuso ha minacciato di ucciderla e le ha gridato: "machona de mierda, de qué me acusas si te he hecho un favor estando contigo, para hacerte mujer" ["maschiaccio/lesbicono di merda, di cosa mi accusi se ti ho fatto un favore stando con te, per farti donna"] (Ivi, p. 7). L'imposizione di rapporti sessuali, o stupro correttivo<sup>24</sup>, è una delle pratiche sociali con fortissimo valore simbolico intesa a ristabilire l'ordine

---

educacionales o laborales, además de la invisibilización en los medios de comunicación y en la opinión pública. En el país la homosexualidad no está penalizada pero la violencia contra las/los homosexuales está culturalmente permitida y la ley no prevé mecanismos para una adecuada protección de sus derechos."

<sup>23</sup> "Cuando la familia o la sociedad perciben la amenaza de que la identidad lésbica pueda proyectarse en niveles públicos, se activan discursos para reprochar la aparición pública: es mal ejemplo, pecado o deshonor familiar."

<sup>24</sup> Purtroppo la pratica dello stupro correttivo è ancora estremamente diffusa.



eterosessuale e il controllo maschile sulle donne. Tale atto simbolico è talmente radicato e sostenuto socialmente che l'uomo accusato della violenza si difende dichiarando esplicitamente le ragioni della sua azione, in quanto “valide” giustificazioni di un dovere sociale di riparazione.

María del Rosario, ventiseienne di Lima attiva in un gruppo lesbico, è stata separata dalla sua compagna con intimidazioni e insulti. I genitori di quest'ultima hanno minacciato di interrompere di pagarle gli studi universitari se avesse continuato a frequentare María. La famiglia ha preferito condannare la figlia a un futuro lavorativo e affettivo insoddisfacente, piuttosto che affrontare il disonore dell'inadeguatezza sessuale della figlia; questa è considerata “salvabile”, essendo invece María “la lesbica”: il lesbismo della figlia viene esorcizzato espellendo María dalle sue relazioni.

### **Il *Coming Out* con se stesse e con gli altri**

Per non incorrere in sanzioni sociali severe, l'ipervigilanza e le strategie di nascondimento, ovvero il *passing*<sup>25</sup> come eterosessuali, sono centrali nelle vite di molte lesbiche, fino a quando non si sceglie di affrontare il *coming out*, lo svelamento del proprio orientamento omosessuale. Si tratta di un momento catartico e di passaggio nel percorso di vita di molte persone LGBT. In questo paragrafo vediamo come il *coming out* si intreccia con l'esperienza migratoria, che può talvolta fornire la spinta o l'occasione per metterlo in atto, talaltra renderlo più difficoltoso. Si parla innanzitutto di *coming out* con se stesse, di presa di coscienza del proprio lesbismo e delle scelte da intraprendere successivamente per viverlo o meno. In seguito vi è il *coming out* con altre persone, che segna un cambiamento nella propria identificazione nei rapporti con esse e con i rispettivi ambienti sociali. Diventare visibili<sup>26</sup> significa coscientemente assumere un'identità stigmatizzata e andare a far parte di una minoranza. Nominarsi come lesbiche significa inoltre forzare il diniego sull'autonomia della sessualità femminile. Il *coming out* pubblico viene solitamente gestito con gradualità: spesso sono amiche/ci, sorelle e fratelli a essere informate/i per prime/i. Condividere questo aspetto

---

<sup>25</sup> Il termine inglese *passing*, in italiano “passare”, si riferisce alla pratica attraverso cui un soggetto cerca di convincere gli altri di essere portatore di determinate caratteristiche identitarie. Camaiti Hostert (1996) sostiene peraltro che il *passing* non sia solo una pratica mimetica, ma anche di dissolvimento identitario.

<sup>26</sup> Si dice visibile nei confronti di qualcuno/a, colei che gli/le ha svelato la propria omosessualità.

della propria vita con i genitori può essere estremamente difficile per i timori di rifiuto e di profonda sofferenza che ne seguirebbe. L'accettazione piena da parte della famiglia costituisce una risorsa emotiva e psichica importantissima che consente di integrare le proprie esperienze di vita e affrontare il *coming out* con l'esterno, per esempio sul lavoro.<sup>27</sup>

“La centralità nelle vite delle persone gay [qui: uomini e donne] del *coming out*, del rivelare la propria omosessualità ad alcuni segmenti del contesto sociale (incluso a se stesse/i, in una certa misura) è indicativa dello stress generato da tali rivelazioni. Le storie dei *coming out* hanno numerosi elementi classici e sono parte della modalità standard in cui le persone gay fanno conoscenza. [...] Come mostrato da Weston, le storie dei *coming out* sono diventate anche delle *performance* culturali che ci aiutano a elaborare e comprendere le nozioni di impegno, lealtà e identità. [...] Ciò che le narrazioni personali degli uomini gay e delle lesbiche rivelano in maniera consistente è l'urgenza di gestire l'identità nel corso delle attività ordinarie.”<sup>28</sup> (Lewin e Leap, 1996, p. 13).

Presento di seguito alcuni racconti delle partecipanti alla mia ricerca relativi alla scoperta del proprio lesbismo.

“Fino a sedici anni non sapevo niente, pensavo che io fossi *l'unica lesbica nel mondo*. Dentro sapevo che a me piacevano solo le donne, però pensavo che fossi l'unica, che ero così, un po' strana, e poi c'era un mio compagno [di scuola] un po' effeminato, però io non sapevo, non immaginavo, si vedeva però io non immaginavo, pensavo che fosse un... un 'figlio di mamma', non immaginavo! Poi quando ho finito la scuola, a sedici anni, sono andata a studiare in un posto vicino a una discoteca lesbica. Poi sono entrata in *chatperù* e ho trovato tante ragazze e un appuntamento [luogo di incontro] era vicino a quella discoteca lì... sono entrata nella discoteca, ho conosciuto...”. (Juana, intervista, Milano, 12 maggio 2011, corsivi miei).

---

<sup>27</sup> Barbagli e Colombo (2001), Saraceno (2003), Gruppo Soggettività Lesbica (2005).

<sup>28</sup> “The centrality of coming out or revealing one's homosexuality to some segment of the social world (including at one level, oneself) in the cultural lives of gay people is indicative of the stress such revelations generate. Coming out stories have a number of classic elements and are part of the standard way in which gay people get acquainted. [...] Coming out stories, as Weston has shown, have also become cultural performances that help us elaborate and understand notions of commitment, loyalty, and identity. [...] What personal narratives of gay men and lesbians reveal consistently is the urgency of identity management in the course of ordinary activities.”

Il fatto che Juana non avesse ipotizzato l'omosessualità del compagno di scuola è indice della mancanza di codici di interpretazione ai quali fino ad allora non aveva avuto accesso: l'esistenza dell'omosessualità le era stata nascosta. Juana aveva riconosciuto una deviazione dal modello di genere maschile dominante e aveva quindi considerato il compagno una maschio "debole", bisognoso della protezione della madre. L'incontro con altre lesbiche e gay le fornirà le chiavi di lettura per interpretare la storia propria e altrui.

Di seguito la testimonianza di Gianna:

"Io sono cosciente [di essere lesbica] da quando ho otto anni, cioè da quando ragiono praticamente. Certo all'inizio c'è un periodo di confusione; a 15-16 anni dicevo: 'Come mai? Mia sorella non è così... c'ha il fidanzato'. E ho conosciuto tanti ragazzi, ma sinceramente duravano neanche un mese... e neanche un bacio, niente, mi dava fastidio. Li potevo vedere come amici. [...] Proprio non mi andava di stare con loro. Forse come amici e basta. Poi là [in Perù] c'è un tabù talmente grande su questo... io non potevo dire niente, dovevo stare sempre zitta. [...] È brutto vivere così! Nascoste... [...] [In famiglia] non avevano capito mai niente. [...] In Perù non ho mai avuto nessuna esperienza, nessuna amicizia [lesbica], niente. Non avevo mai sentito parlare *di quello*. Non c'era internet al tempo... [...] Mi interessava leggere libri, ma non si trovava *di quello*. E poi quando sono uscita dal mio Paese è lì che ho avuto la mia prima esperienza." (Gianna, intervista, Milano, 15 maggio 2011, corsivi miei).

Il pregiudizio sociale impone la negazione di sé, prima di tutto a se stesse. La cancellazione delle tracce storiche, sociali e linguistiche del lesbismo contribuisce a rendere più difficile il riconoscimento e l'interpretazione dei propri vissuti. La sensazione di essere l'unica al mondo è molto diffusa nei ricordi delle lesbiche prima di venire in contatto con altre simili e con il mondo LGBT ed è una conseguenza della strategia del silenziamento, della negazione. È interessante come tra Europa e Americhe sia proprio con la stessa espressione, "essere l'unica lesbica al mondo", che si esprime quella sensazione; anche in Italia è usata e a questa si sono ispirati titoli di convegni, libri e programmi di supporto<sup>29</sup>. Il non dire le parole "lesbica", "gay", "omosessuale",

---

<sup>29</sup> A titolo di esempio si veda l'immagine di copertina degli atti (AA.VV., 1986) del convegno "Ricerca lesbica: realtà, etica e politica dei rapporti tra donne" (Roma, 1-3 novembre 1983) in cui è raffigurata una moltitudine di donne che manifestano in corteo: il cartello che portano recita "Non sono l'unica lesbica al mondo!".

eluderle dal racconto dandole per scontate, è parte di questo meccanismo: la negazione trova espressione anche nel linguaggio, secondo una strategia di difesa che porta alla creazione di un codice di comunicazione comunitario criptato (Ibry, 2005). Infatti sia nelle parole di Juana, sia in quelle di altre partecipanti alla ricerca, il lesbismo non è nominato esplicitamente, ma attraverso allusioni o espressioni sostitutive: “questo”, “quello”, “sta cosa”.

I tempi e le modalità del *coming out* con se stesse, dell'accettazione di sé, non sembrano dipendere dalla classe sociale di appartenenza o dall'età del soggetto, ma dalla sicurezza in sé che è stata costruita nei rapporti in famiglia e dalla fortuna di incontrare delle simili o essere corrisposte nel proprio desiderio. Il riconoscimento del proprio modo di essere da parte di genitori, fratelli/sorelle e da parte di altre simili è centrale nel processo di costruzione identitaria e psichica di sé.<sup>30</sup> È tramite l'altra/o che costruiamo noi stesse/i. Ana narra nel modo seguente la propria scoperta e accettazione del lesbismo:

“Tipo ai vent'anni mi accorgevo un po', però sai mi accorgevo ma non ero consapevole, anzi forse ero io che mi mettevo i tabù per dire: 'No, no, non può essere, no, mai'. E quindi l'ho lasciato nascosto, in un angolino, però me ne accorgevo già di certe cose, che mi piacevano le ragazze, cose così, e dicevo: 'Ma che cosa strana...', però, dato che la mia famiglia è molto credente [evangelica], va in chiesa... [...] me ne accorgevo però facevo finta di niente. Poi sai, conoscendo gente ho conosciuto un ragazzo, son rimasta con lui tipo due anni. Ai miei stava benissimo, contenti, tutto a posto. E poi è andata male perché non mi sentivo... sai... molto legata a lui. Cioè ovvio che tu ti senti bene quando ti senti apprezzata, con una persona che ti vuole bene, però io non ero molto legata e quindi mi chiedevo sempre 'sta cosa: 'Come mai non mi affeziono?' e poco a poco mi accorgevo di 'sta cosa. E poi mi è capitato che, quando sono arrivata qua [a Milano], i primi due anni non conoscevo gente, perché uscivo poco, solo andavo a lavorare e tornavo a casa, quindi stavo sempre a casa. Il terzo anno ho deciso di studiare, ho studiato perito informatico. [...] E lì conoscendo gente mi sono fatta amica, molto amica, di una ragazza, anche lei peruviana, quindi lì me ne sono accorta. All'inizio non gliel'ho detto, dato che anch'io non ero molto consapevole, però sentivo un legame troppo forte. Dopodiché quando sono stata consapevole all'inizio non glielo dicevo... [...] In quel periodo ho conosciuto un mio amico, anche lui è gay, e lui da quando mi ha conosciuto subito mi fa': 'Ma tu sei lesbica!', cioè io qualcosa sentivo però

---

<sup>30</sup> Barbagli e Colombo (2001), Saraceno (2003), Gruppo Soggettività Lesbica (2005).

ancora non ero consapevole, dicevo: ‘Ma che cazzo dice?!’ e ogni volta che si parlava con lui, mi faceva vedere: ‘Guarda che i tuoi comportamenti con Maria... come ti prende... si vede...’ e poi va bè, con lui l’ho accettato: ‘Sì, hai ragione, secondo me sì’. Quindi gliel’ho detto [alla ragazza]... e lei è rimasta scioccata e mi ha detto: ‘Va bè Ana, io ti voglio bene, ma sappi che tu sei la mia amica perché io non potrò mai corrispondere quello che tu provi per me’. [...] Tutt’ora siamo amiche, cioè non legatissime perché dopo che gliel’ho detto non l’ho sentita spesso perché dicevo: ‘No, questa cosa deve andare [l’innamoramento deve andarsene]’. Dopo che ho superato ‘*sta cosa*, va meglio, tranquilla, siamo amiche. Anche lei mi fa: ‘Mmm, qualcosa me ne accorgevo...’. E io dicevo: ‘Cavolo, è ovvio’. Anch’io sentivo che qualche volta, quando io davo dettagli più speciali alla mia amica, capivo che le faceva piacere, però a un certo punto ti mettono un limite”. (Ana, intervista, 15 aprile 2011, corsivi miei).

Si rileva in questa testimonianza come una delle istituzioni che impregnano profondamente la vita sociale, la chiesa cristiana (evangelica in questo caso), costituisca un forte ostacolo all’accettazione del proprio lesbismo.<sup>31</sup> Le espressioni usate per riferirsi al lesbismo testimoniano la negazione che precede il *coming out* con se stesse: Ana infatti si riferisce al lesbismo dicendo “‘sta cosa”, mentre l’amico gay dichiarato usa il termine “lesbica”. Il ruolo di lui nel racconto è quello di dare un nome a ciò che prima era innominabile. È interessante in questo racconto il modo in cui una ragazza identificata come eterosessuale si comporta di fronte al lesbismo dell’amica, allontanandolo da sé. Lo svelamento crea uno spartiacque nelle dinamiche relazionali: crolla lo spazio liminale del non detto in cui era possibile “ampliare” la relazione di amicizia e ogni azione viene reinterpretata alla luce dei nuovi confini e significati. Sebbene questa zona liminale possa offrire spazi di sperimentazione, essa è sovente luogo di sofferenza per le lesbiche che vengono costrette a una limitazione del proprio desiderio. L’ingresso nella nuova identità di lesbica consente di rileggere la propria storia e lo scenario sociale circostante per cercare le proprie simili e confrontarsi senza veti. La ragazza eterosessuale nominata, inoltre, se prima poteva provare piacere dalla relazione sul margine, ora sa che se la accetta fa una scelta di campo consapevole che modifica anche la sua identità. Il *coming out* crea una ridefinizione dei significati e impone scelte.

---

<sup>31</sup> Mujica (2007).

In seguito al *coming out* con se stesse, lo scoglio è la famiglia: come già detto, spesso sono sorelle e/o fratelli a venire a conoscenza per prime/i del lesbismo, o tramite amicizie comuni o perché con loro è più facile confidarsi. Quando la famiglia di Ana è venuta a sapere del suo lesbismo ci sono state forti tensioni. Lei aveva organizzato una riunione di famiglia per dirlo. L'unico che a oggi le sembra tranquillo a riguardo è il fratello minore, che però non prende posizione pubblicamente nei confronti degli altri membri della famiglia. La sorella maggiore è rimasta sconvolta inizialmente: "Ma sei sicura?? Non è possibile... Perché? Magari è la nuova compagnia con cui esci... magari qui [a Milano] ti sei confusa..."<sup>32</sup>. I genitori sperano sia una "fase passeggera". La ricerca di una causa per l'omosessualità, per la deviazione dall'eterosessualità, che è ritenuta l'unico naturale e normale percorso di crescita e sviluppo della sessualità, è un meccanismo molto diffuso. Le cause a cui si riferisce la sorella, nei ricordi di Ana, sono l'influenza del nuovo contesto sociale esperito a Milano e le nuove amicizie. In un certo senso, sebbene queste non siano la "causa" del lesbismo di Ana, l'hanno aiutata ad accettarsi, a eliminare i divieti introiettati precedentemente e a trovare sicurezza. L'individuazione di un fattore causale apre a possibili modifiche degli effetti: alcune/i infatti sperano di far tornare il soggetto all'eterosessualità "curandolo"<sup>33</sup>. Inoltre, l'idea che l'omosessualità, in particolare femminile, possa costituire una fase passeggera, una sorta di periodo di avvicinamento graduale alla sessualità, in attesa della maturazione, si basa sulla concezione che la sessualità fra donne non sia "completa" e che quindi possa solo essere il preambolo alla sessualità matura. La forza dello stigma legato all'omosessualità spinge anche molte persone LGBT a cercare le ragioni per la propria e altrui omosessualità: Susana per esempio ritiene che i maltrattamenti e i traumi vissuti in famiglia possono aver avuto un ruolo nel suo allontanamento dall'eterosessualità.

Antonia mi racconta il suo percorso di scoperta del lesbismo e il *coming out* con la famiglia:

Alla scuola media Antonia si era resa conto di suscitare interesse in alcune ragazzine, ma la cosa la imbarazzava moltissimo e non aveva voluto darvi seguito. Finite le superiori, a

---

<sup>32</sup> Parole riferite durante l'intervista a Ana, Milano, 15 aprile 2011.

<sup>33</sup> Sono note numerose presunte terapie "riparative", oggi bandite dagli ordini degli psicologi e dall'OMS, giacché l'omosessualità è considerata una delle varianti della sessualità umana. Tuttavia molte istituzioni (tra cui in Italia e in Perù le Chiese cristiane) continuano a promuovere queste terapie.

sedici anni<sup>34</sup>, ha cominciato a lavorare, a essere autonoma e ad andare in vacanza con le/gli amiche/ci. Aveva un gruppo di amici gay, noti ai genitori che li prendevano in giro con battute discriminatorie, mentre lei li difendeva. All'epoca viveva con i genitori, ma in maniera molto indipendente. Di lì a poco si è fidanzata e in seguito ha avuto diverse relazioni. Non portava mai a casa le fidanzate perché non voleva che i genitori potessero intuire che tipo di relazione ci fosse fra loro. Di fronte all'insistenza di una fidanzata affinché lei la presentasse alla famiglia facendo *coming out*, Antonia si è rifiutata nettamente e ha deciso di separarsi. La ragione addotta è stata il "rispetto" per la famiglia, il desiderio di non alterarne gli equilibri.<sup>35</sup>

Emerge qui l'auto-imposizione di una fortissima limitazione: l'integrità della famiglia viene preservata a scapito della propria.

Anni dopo Antonia sceglie di andare a Milano per vivere con la ragazza peruviana di cui si è innamorata e per cercare opportunità per sé. Conclusa quella relazione, oggi convive con una ragazza italiana. Un'estate porta quest'ultima a Lima con sé per le vacanze per farle conoscere il Perù, dove saranno ospiti dei genitori. Antonia sceglie di non dire nulla ai genitori sul tipo di relazione che c'è fra loro e la presenta come amica. Tuttavia in questa occasione sceglie di "rischiare" portando a casa la fidanzata. Il padre comprende che fra le due ragazze c'è una relazione sentimentale, si infuria e vuole cacciare Antonia di casa gridandole: "Non sei più mia figlia!". È grazie all'intervento della madre che le due ragazze possono restare. Da quel momento però i rapporti con il padre si interrompono totalmente, finché due anni dopo, durante una successiva visita di Antonia a Lima, lui si scuserà dicendole: "Sei sempre mia figlia", avviando la riapertura della comunicazione.<sup>36</sup>

Il timore di Antonia che i genitori potessero rendersi conto del suo lesbismo vedendola relazionarsi con la fidanzata si rivelano dunque fondati ed è proprio agendo su questo meccanismo che lei fa il suo "involontario" *coming out*. La reazione di rifiuto è frequente nelle storie di molte lesbiche: talvolta sono i padri a sdegnarsi, talaltra le madri, o entrambi; talvolta uno dei due agisce un ruolo di rifiuto, mentre l'altro palesemente o di nascosto continua a tenere i rapporti con la figlia. Sicuramente non è casuale il fatto che Antonia consenta di venire scoperta quando è ormai autonoma e

---

<sup>34</sup> In Perù la scuola secondaria termina a sedici anni.

<sup>35</sup> Note di campo: intervista non registrata, Milano, 19 maggio 2011.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

indipendente, con una vita in Italia, dove, se le dovesse venire a mancare il supporto familiare, certamente soffrirebbe, ma non sarebbe a rischio la sua sopravvivenza. La distanza, inoltre, consente di gestire diversamente i tempi del conflitto, di proteggersi e di mostrarsi a piccole dosi: i genitori non la vedono agire quotidianamente il suo lesbismo. La scelta di affrontare il *coming out* dopo anni di permanenza in Italia, lontano dai genitori, dopo una conquistata autonomia economica e affettiva, è comune al percorso di altre partecipanti alla ricerca, nonché a quello di molte italiane che lasciano la casa familiare e spesso anche la città d'origine per vivere in un luogo differente, spesso una città più grande, in cui il maggiore anonimato può preservarne le strategie di nascondimento e fornire margini di sperimentazione, oltre a offrire una più vasta offerta aggregativa per persone LGBT. È interessante come il rifiuto e la successiva rinnovata accettazione del padre verso Antonia non si limitino alla critica di uno specifico aspetto della vita della figlia, ma al rifiuto della sua esistenza e identità in maniera totalizzante, tanto che viene disconosciuta e in seguito ri-conosciuta in quanto figlia: è il legame di discendenza, di parentela, e quindi il legame di reciprocità, che viene troncato.

L'esperienza di Susana ci parla di una donna che ha spesso scelto di affrontare gli altri in maniera diretta ed esplicita riguardo al suo modo di essere in generale e al lesbismo in particolare. Nella sua famiglia tutti sanno che è lesbica. Susana ricorda che fin da bambina tendeva a stabilire relazioni affettivamente forti con figure femminili. La scoperta della sessualità lesbica è avvenuta alla scuola superiore:

“Mis hermanos, todos saben. Cuando se enteraron, me protegían, *anche* mi papá. No sé porqué, pero dicen que cuando era pequeña ellos ya sabían, o sea yo era muy activa, hiperactiva. Mi papá, no sé si te conté, se enteró, yo le dije a trece anos, porqué me encontré con una chica, y me dice: ‘*Stai attenta alle donne... fanno soffrire*’. Mis hermanas igual... tienen todo lo bueno y lo malo de ser mujer, son protectivas.”<sup>37</sup> (Susana, intervista, Milano, 22 maggio 2010).

---

<sup>37</sup> “I miei fratelli, lo sanno tutti. Da quando lo hanno capito mi hanno protetto, anche mio papà. Non so perché, però dicono che lo avevano capito già da quando ero piccola, perché ero molto attiva, iperattiva. Mio papà, non so se te l’ho detto, lo ha saputo, gliel’ho detto a tredici anni, perché mi ha incontrato con una ragazza, e mi ha detto: ‘*Stai attenta alle donne... fanno soffrire*’. Anche le mie sorelle... hanno il bello e il brutto dell’essere donna, sono protettive.”



Il suo atteggiamento forte, determinato, proattivo era stato letto dai familiari come indicatore di discostamento dalla norma del genere femminile e di potenziale lesbismo.<sup>38</sup> Susana riferisce che spesso è riuscita a farsi accettare dagli altri, in famiglia e sul lavoro, avendo la pazienza di farsi conoscere e dimostrare che non c'era nulla di cui avere paura oppure fronteggiando le persone in maniera diretta. Quando lavorava in un carcere di Lima, un collega ha provato a infastidirla e ha minacciato di riferire ai superiori del suo lesbismo, così lei lo ha affrontato dicendogli: “Hay cosas que no se pueden frenar, sucedió. ¿Qué quieres que haga? Me pasó esto con esta persona, pero delito no cometo, trabajo bien, *lavoro* las mismas horas que tú... ¿Quieres andar informarlos [ai capi]? ¡Infórmalos! Si les gusta bien, si no les gusta, igual!”<sup>39</sup> (*Ibidem*). Susana difende il suo amore per una donna e mostra di non avere paura di renderlo pubblico, annullando così ogni possibile ricattabilità. Anche quando ha cominciato a fare la tassista, mestiere a stragrande maggioranza dominato da uomini, gli altri tassisti non le rivolgevano la parola, ma dopo qualche tempo hanno cominciato a rispettarla e si sono instaurati buoni rapporti. Ai/alle figli/e ha insegnato a difendersi quando i/le compagni/e o i/le vicini/e li/le prendevano in giro perché non avevano un padre ma due madri: “¿Qué se defiendan! Y yo les decía: ‘¿Cuál es el problema?’ y ellos se calmaban”<sup>40</sup> (*Ibidem*). Mostrare sicurezza in sé rasserenava i/le figli/e e non li/le lasciava in preda alle discriminazioni agite da altri.

Nel brano seguente Gianna mi racconta il suo *coming out* con la sorella:

“Quando gliel’ho detto la prima volta mi ricordo che ho detto: ‘Guarda, ti devo dire una cosa...’. Non so con che faccia [mi dice]: ‘Cos’hai?! Sei incinta?’. Ho detto: ‘Prima che tu lo sappia da altre persone, meglio che te lo racconto io. Non so se ti sei accorta, se ti ricordi, i ragazzi che mi venivano dietro e io non volevo uscire con loro, sinceramente perché a me non piacciono gli uomini’. E lei mi ascoltava con gli occhi che le venivano fuori. Lei è una che parla tantissimo e stava zitta. Poi quando le è toccato il momento di parlare mi ha detto: ‘Ma perché non me lo hai raccontato prima?!’; ‘Eh, sì, te lo volevo raccontare quando avevo diciassette anni, ma...’; ‘Non ti preoccupare, fai la tua vita’. È stata molto comprensiva. Io mi sono messa a piangere. Dopo lei non ha cambiato atteggiamento con me. Poi piano

<sup>38</sup> Vedi prossimo paragrafo per un’analisi degli intrecci fra sconfinamenti di genere e omosessualità.

<sup>39</sup> “Ci sono cose che non si possono frenare, è successo. Che vuoi che faccia? Mi è successo questo con questa persona, ma non uccido nessuno e lavoro bene, lavoro le tue stesse ore... Vuoi andare a dirglielo [ai capi]? Diglielo! Se gli va bene ok, sennò è lo stesso!”.

<sup>40</sup> “Che si difendano! E dicevo loro: ‘Dov’è il problema?’ e loro si calmavano”.

piano... ogni tanto mi chiedeva: ‘Allora, come va? Hai conosciuto qualcuna?’. Perché io le dicevo che andavo a ballare; ‘Vai a ballare da sola?’; ‘Sì, se mi vuoi accompagnare...’, ‘No, no’.” (Gianna, intervista, Milano, 15 maggio 2011).

La reazione della sorella di Gianna di fronte al suo *coming out* è stata positiva, di supporto e il rapporto fra loro continua a essere costruttivo ed è diventato più aperto, tanto che la sorella si informa sulle relazioni di Gianna, ma non è disposta a spingersi fino ad accompagnarla in una discoteca LGBT, a conoscere quel mondo dove sarebbe in minoranza o potrebbe ricevere *avances* da donne. Il *coming out* con la madre è stato invece più traumatico. Gianna non voleva dirglielo, ma tempo addietro una fidanzata l’ha forzata a farlo, minacciandola altrimenti di lasciarla e imponendole di telefonare alla madre a Lima. La madre è rimasta sconvolta e questo ha scatenato un’azione protettiva da parte di fratelli e sorelle da una parte all’altra del globo terrestre, colpevolizzando Gianna per aver causato il malessere della madre e per aver messo a rischio la sua salute. Non è infrequente che fratelli e sorelle, pur aperti e a conoscenza dell’orientamento sessuale di uno/a di loro, vietino di coinvolgere i genitori per “proteggerli”, facendo così sentire in colpa la persona omosessuale per il solo fatto di essere se stessa:

“Ho chiamato mia mamma e mia mamma [ha detto]: ‘Ma cosa mi stai raccontando?!’ e mi ha chiuso il telefono. Poi mio fratello [a Lima] ha chiamato mia sorella [a Milano], che era nell’altra stanza e poi è venuta da me: ‘Che cazzo hai detto alla mamma che adesso sta piangendo?! Cosa le hai detto??’; ‘Eh, niente, le ho detto la verità...’; ‘Ma te sei pazza! Le può venire un infarto! Perché non l’hai detto quando eri là? Perché hai aspettato di stare qua e raccontarle le cose per telefono così?!’.” (Gianna, intervista, Milano, 15 maggio 2011).

La rete familiare si è attivata a livello transnazionale per gestire le emozioni e i rapporti fra i vari componenti, controllandoli. La sorella inoltre non critica il desiderio di Gianna di svelarsi, ma la modalità con cui lo ha fatto: la distanza infatti non consente alla madre di elaborare con la figlia la notizia del suo lesbismo e di essere rassicurata; tuttavia la distanza ha permesso a Gianna di parlare di sé. Dalle interviste realizzate da Lelleri et al. (2009) emerge che in alcuni casi la distanza aiuta a stabilizzare l’identità della migrante che può condurre il percorso di accettazione del proprio lesbismo al

riparo dal controllo familiare e può contribuire a uno svelamento meno drammatico. Tuttavia per la maggior parte delle e degli intervistate/i la distanza scoraggia:

“I rapporti con le famiglie d’origine sono già complicati dalla frantumazione comportata dalla migrazione e si preferisce quindi evitare di aggiungere ulteriori fattori di disagio e ansia. [...] la distanza fa venire meno la necessità di svelarsi. Può allentare i rapporti familiari, accrescere il distacco emotivo e ridurre così l’urgenza di condividere con genitori e parenti il proprio orientamento sessuale.” (Ivi, p. 12).

Con il tempo la madre di Gianna ha accettato il lesbismo della figlia e ora spera di conoscerne la nuova fidanzata, anche se la chiama “la tua amica”, riferimento non a un’amica qualunque, ma a una in particolare.

“Mia mamma quest’anno... quando le ho detto ‘Come mai mio fratello non si sposa ancora?’, e lei [ha risposto]: ‘Gianna, ognuno fa con la sua vita quello che vuole fare! E son contenta perché se voi siete felici così son contenta pure io’. [...] Adesso anche i miei nipoti lo sapranno perché ho Facebook con Arcigay<sup>41</sup>... tutte le cose... tutti gli amici che hai... io ho messo le foto con lei [la fidanzata]”. (Gianna, intervista, Milano, 15 maggio 2011).

Gianna, forte delle sicurezze in sé e del supporto che ora ha in famiglia, ha trasmesso questa serenità alla nuova fidanzata, italiana, aiutandola ad affrontare il proprio lesbismo. Chiara infatti riferisce la seguente esperienza:

“Devo dire che a me sua sorella e suo nipote [il figlio di questa sorella, con cui Gianna convive] mi hanno aiutato tantissimo perché mi hanno fatto vedere con assoluta naturalezza *questa cosa* [il lesbismo], che invece per me era... avevo l’impressione che fosse tutto strano, che ci dovessero essere dei rapporti diversi, invece loro mi hanno proprio fatto vedere la naturalezza della coppia, me l’hanno fatto accettare anche a me, mi hanno aiutata molto. E lei mi ha fatto conoscere l’ambiente [lesbico]<sup>42</sup>, di cui non sapevo niente... e conoscendo ho trovato la naturalità dei rapporti umani che ci sono.” (Chiara, intervista, Milano, 15 maggio 2011, corsivo mio).

---

<sup>41</sup> Associazione nazionale italiana che lotta per i diritti LGBT; nata nel 1985 promuove la visibilità e una piena cittadinanza per le persone LGBT attraverso azioni di sensibilizzazione sociale, culturale e pressione sulle istituzioni.

<sup>42</sup> Si veda il terzo capitolo per l’uso dell’espressione “ambiente”.

È diffuso lo stereotipo secondo cui le persone migranti provenienti dal Sud del mondo sarebbero più omofobe. Nel caso sopra riportato è una ragazza peruviana che, grazie al supporto della famiglia d'origine, ha aiutato la fidanzata italiana ad accettare il lesbismo. Alcune studiose parlano di “omonazionalismo” e “imperialismo gay” (Puar, 2007; Haritaworn, 2008) per indicare il fenomeno, di recente emersione in alcuni Paesi del Nord del mondo, per cui il discredito verso gli/le stranieri/e immigrati/e si fonda anche sulla loro presunta omofobia. È un fenomeno proprio delle destre nazionaliste, ivi incluse persone LGBT con tale orientamento socio-politico, nei Paesi in cui da diversi anni il rispetto dei diritti delle persone LGBT è divenuto parte integrante della storia e identità nazionale. Non è questo il caso dell'Italia, dove invece ancora vige l'esclusione delle persone LGBT dal godimento di una piena cittadinanza. Il corollario dell'omonazionalismo è l'omonormatività, ovvero l'imposizione di una specifica modalità di vivere l'omosessualità. I discorsi di queste studiose presentano aspetti interessanti quali il rifiuto della strumentalizzazione dei diritti LGBT da parte delle destre xenofobe e islamofobe e il riconoscimento di differenti possibili percorsi attuati da soggetti LGBT in varie parti del mondo per migliorare le proprie condizioni di vita. Tuttavia vi sono, a mio avviso, anche notevoli criticità, quali il rischio di costituire una nuova versione del relativismo culturale estremo che giunge a impedire la formulazione di qualunque normativa globale sui diritti umani per le persone LGBT giacché essa imporrebbe modelli identitari univoci.<sup>43</sup>

Dalle testimonianze riportate si evidenzia come la presa di coscienza del lesbismo avvenga per molte durante l'adolescenza. I tempi e i percorsi che portano all'accettazione o al rifiuto di questo orientamento sessuale dipendono dal bagaglio di risorse emotive soggettive, dagli ostacoli incontrati e dal grado di accoglienza ricevuta in famiglia e nell'ambiente sociale circostante. Secondo Greene (1997)

“Per una persona Latina dichiarare un orientamento sessuale gay o lesbico può essere vissuto come atto di tradimento verso la cultura e la famiglia. Espin (1984, 1987) e Hidalgo (1984) notano che un membro della famiglia gay o lesbica possono mantenere un posto in

---

<sup>43</sup> Non posso qui approfondire il tema e rimando alle autrici sopra citate. Una trattazione dei rapporti fra diritti umani e diritti LGBT è presente nel quinto capitolo.

famiglia ed essere pacatamente tollerati, ma questo non costituisce l'accettazione di un orientamento sessuale gay o lesbico. Costituisce piuttosto una forma di diniego.”<sup>44</sup> (p. 221).

È nel Paese di emigrazione che, oltre all'onore della famiglia, si vuole tutelare l'onore del gruppo “etnico” o nazionale, aumentando il peso del controllo sulla sessualità femminile. Quest'ultimo pesa sia sulle eterosessuali sia sulle lesbiche, tuttavia, mentre per le prime vi sono percorsi incanalati per vivere la sessualità come completamento di quella maschile, per le seconde dominano il silenzio e lo stigma.

Il *coming out* non è un dovere, né l'unica soluzione possibile. Solo il singolo soggetto può valutare cosa è meglio per sé. In molti casi il *coming out* può comportare reazioni violente ed emarginazione e dunque il nascondimento può risultare una strategia più efficace per la sopravvivenza. Se per esempio il gruppo “etnico” o nazionale di appartenenza nel contesto migratorio offre sostegno contro le discriminazioni in quanto migranti, allora si può scegliere di mettere da parte l'identificazione con la minoranza omosessuale per non perdere tale supporto.

“Il ‘passare’, o far pensare ad altri di essere un membro del gruppo dominante quando uno non lo è o imitare il comportamento dei componenti del gruppo dominante, può rappresentare un metodo deliberato per ottenere l'accesso, per fare cambiamenti, per aprire le porte del successo ad altri. Queste possono essere strategie ‘adattive’ per rispondere all'oppressione verso alcuni gruppi. In alcuni casi queste rappresentano modi per evitare l'esilio, l'isolamento, l'esclusione o lo sterminio, fisico, politico, economico e sociale. Tali strategie possono essere strade salvavita alternative all'autodefinizione.”<sup>45</sup> (Smith, 1997, p. 289).

---

<sup>44</sup> “For a Latino, declaring a gay or lesbian sexual orientation may be experienced as an act of treason against the culture and the family. Espin (1984, 1987) and Hidalgo (1984) note that a gay or lesbian family member may maintain a place in the family and be quietly tolerated, but this does not constitute acceptance of a gay or lesbian sexual orientation. Rather, it frequently constitutes a form of denial.”

<sup>45</sup> “Passing, or allowing others to assume that one is a member of the dominant group when one is not, or imitating the behavior of dominant group members, can represent a deliberate method to gain access, to make changes, to open the doors for others to succeed. All of these can be ‘adaptive’ strategies for responding to oppression of targeted groups. In some cases they represent ways of avoiding exile, isolation, exclusion, or extermination, physically, politically, economically, and socially. Such strategies can be lifesaving alternative routes to self-definition.”

D'altronde man mano che le società si dotano di strumenti legislativi e culturali di protezione dalle discriminazioni e laddove vi sia una forte presenza della comunità LGBT, essere visibili è una garanzia dalle minacce e dai ricatti.

### **Sconfinamenti di genere**

Il modello binario dei sessi e dei generi, maschile e femminile, presente e radicato in molte società tra cui quelle Occidentali, in Italia e in Perù, norma il reale creando due categorie di soggetti posti in relazione gerarchica.<sup>46</sup> L'appartenenza all'uno o all'altro genere è basata sull'osservazione dei genitali alla nascita. In seguito le caratteristiche che rinforzano e determinano tale appartenenza vengono forgiate sui corpi e nelle personalità per naturalizzarla (Laqueur, 1992; Butler, 1996; Kessler, 1996). Tali caratteristiche sono culturalmente determinate e sono al tempo stesso rigide e fluide. Wieringa e Blackwood (1999) affermano che:

“non c'è desiderio sessuale al di fuori di un'ontologia culturale che media tra i corpi e le culture e non c'è una cultura disincarnata. Gli individui negoziano le loro identità in questo denso intrico di relazioni socio-storiche, politiche e culturali sovrapposte e motivazioni incorporate. [...] Il genere non comporta solo apprendere un'identità; il processo di genderizzazione dei corpi sessuati è un continuo slittamento, manipolazione e riautorizzazione della propria identità intrapreso contro o in linea con i discorsi locali, statali e transnazionali.”<sup>47</sup> (pp. 16-17).

Bourdieu parla della “teoria della violenza simbolica”, “una teoria della produzione della credenza, del lavoro di socializzazione necessario per produrre agenti dotati di schemi di percezione e di valorizzazione che permetteranno loro di percepire i significati iscritti in una situazione o in un discorso e obbedire loro” (cit. in Tamagno, 2003, p. 13). È interessante per una studiosa porsi sul confine tra i generi e osservare

---

<sup>46</sup> Vedi ad esempio Rubin (1984), Danna (2011).

<sup>47</sup> “there is no sexual desire outside of a cultural ontology that mediates between bodies and cultures, and there is no culture that is disembodied. Individuals negotiate their identities in this dense maze of imbricating sociohistorical, political, and cultural relations and embodied motivations. [...] Gender involves not just learning an identity; the process of gendering sexed bodies is a constant shifting, reworking, and reauthorizing of one's identity undertaken against or with local, state, and transnational discourses.”

come tali gruppi sociali, gli uomini e le donne, vengano creati.<sup>48</sup> Stare sul margine crea turbamento e contribuisce a far emergere reazioni confuse e contrastanti che mostrano quanto le soggettivazioni di uomo e donna debbano continuamente essere rinforzate e preservate. Sono in atto in ogni società meccanismi di controllo a molti livelli. Il potere che tale ruolo di controllo conferisce rende vantaggiosa la sua perpetuazione.

Nel corso dell'etnografia in Perù, momenti di fraintendimento socio-culturale sono stati importanti occasioni di apprendimento. Ho capito che salutare e presentarsi a una persona mai vista prima con una stretta di mano nei contesti informali non è un gesto appropriato. Non ricevevo infatti la risposta attesa, ma reazioni perplesse. Infatti a Lima quando ci si incontra, anche se non ci si conosce, due uomini si salutano con una stretta di mano, due donne con un bacio su una guancia, un uomo e una donna allo stesso modo con un bacio su una guancia. Il fatto che io porgevo la mano, unito a un abbigliamento considerato non sufficientemente femminile, creava un certo disagio, attenuato solo dal mio essere straniera. Un giorno, durante la festa di una famiglia di classe media per un *baby shower*<sup>49</sup> a cui ero stata invitata, il mio abbigliamento e il mio comportamento sono stati considerati ambigui o non appropriati: alcuni ragazzi si sono avvicinati a me porgendomi la mano, gesto al quale, essendo così radicato nelle mie abitudini sociali, ho dato seguito, aumentando involontariamente l'ambiguità della situazione; tuttavia una volta più vicini e udita la mia voce si sono resi conto del mio essere una donna e un'espressione di disagio è apparsa sui loro volti e corpi. Tra l'altro in questo contesto ero meno riconoscibile come straniera data la maggiore presenza di persone di chiara discendenza europea. Il loro disagio, che in prima battuta era dovuto al venir meno delle sicurezze rispetto alle pratiche sociali da agire ed era quindi un disagio con se stessi, è stato rapidamente tramutato in un disagio nei miei confronti che li ha portati ad allontanarsi rapidamente da me.

L'estetica corporea, le scelte di cura del corpo e di abbigliamento sono parte integrante del processo di costruzione identitaria, di controllo e di definizione di appartenenza sociale. Attraverso di esse ci si presenta agli altri e si comunica. Per le donne esistono spazi di confine: il vestire in maniera non marcatamente femminile o da

---

<sup>48</sup> Barth (1994 [1969]) utilizza la nozione di "confine" per lo studio delle dinamiche di interazione fra gruppi etnici e di negoziazione delle identità. Anzaldúa (1987) lo ha ripreso nel suo lavoro sulla frontiera, così come hooks (1998).

<sup>49</sup> Festa per il/la nascituro/a che si svolge circa un mese prima della nascita e durante la quale i/le invitati/e portano regali.

“maschiaccio” è accolto fino a una certa età, in genere fino alla pubertà, e può essere considerato rassicurante dalla famiglia e dall’*entourage* sociale in quanto garanzia di castità. Tuttavia superata l’adolescenza tale scelta estetica viene fortemente condannata.

Una domenica a pranzo a casa di Estrella Tintero noto un rapido scambio di battute fra lei e la figlia Leia: squilla il cellulare di Leia ed Estrella ne critica la suoneria dicendo che è da maschio e che dovrebbe cambiarla con una più adatta a lei. Estrella mi spiega che quello è il cellulare del figlio minore che lui ora ha passato alla sorella, che dovrebbe personalizzarlo e femminilizzarlo. (Note di campo).

Tutto l’esistente è permeato dalle costruzioni di genere che vi sono proiettate e riflesse in una continua catena di ri-costruzioni e reazioni (Butler, 1996, parla di copie senza originale); nel corso di questi passaggi, gli anelli della catena si modificano, indeboliscono o rafforzano.

Durante la mia ricerca ho osservato come le partecipanti siano entrate in dialogo con tali prescrizioni di genere, in base alla loro provenienza, classe, obiettivi di cambiamento e desideri di continuità, in base ai loro confronti fra Lima e Milano, fra il Perù e l’Italia. Il genere appare come un destino, tuttavia lo si può negoziare. Tali negoziazioni sono agite a molti livelli, da uomini e da donne, eterosessuali o omosessuali, nelle pratiche della vita quotidiana. Molti aspetti di queste dinamiche sono stati analizzati nei capitoli precedenti. In questo capitolo abbiamo visto alcune reazioni ai cambiamenti di genere. Giacché, come già accennato, gli sconfinamenti di genere sono attentamente monitorati, è interessante osservare i soggetti che si ribellano e li oltrepassano. Studiare i punti di vista dei soggetti che agiscono generi e orientamenti sessuali non egemonici aiuta a vedere i confini di genere, poiché le posizioni egemoniche e contro-egemoniche si costruiscono a vicenda in una dialettica di potere diseguale.

“Questa miriade di attività di resistenza – grandi e piccole, organizzate e spontanee – rivela soprattutto la determinazione e il potere agitivo delle persone che hanno già attraversato molti confini e che rifiutano la posizione di vittime e *outsider* assegnata loro. Mentre esploriamo le marginalità multiple alle quali gli uomini e le donne migranti sono esposti/e, queste narrative di resistenza formano un importante contrappunto e sottolineano



la natura fluida e processuale non solo del genere, ma della stessa *agency* umana.”<sup>50</sup>  
(Calavita, 2006, p.124).

Non è un caso che, essendo l’orientamento sessuale fortemente controllato dai meccanismi di appartenenza di genere, concepito come binario, le donne che desiderano discostarsi dall’eterosessualità spesso si identificano, leggono la propria esperienza, e sono viste dagli altri, come vicine al genere maschile. Così facendo sono considerate una minaccia per il sistema patriarcale perché desiderano sottrarsi al controllo degli uomini e al connesso sistema di sanzioni fra donne, pretendendo di assumere almeno in parte una posizione di potere simile a quella maschile. È diffuso in molte culture ed epoche storiche un modello di relazione fra donne caratterizzato da una ruolizzazione di genere<sup>51</sup>, che se da un lato replica modelli eterosessuali, dall’altro li smaschera nella loro finzione mostrando come anche una donna possa assumere ruoli di potere “maschili” (Nestle, 1985). La repressione contro le donne mascoline è per questo feroce ed è usata come minaccia per controllare tutte le donne.<sup>52</sup> Nei ricordi di molte lesbiche relativi alla fanciullezza e ai rapporti con gli altri vi sono elementi di identificazione con ciò che socialmente è ascrivito al maschile, dalle preferenze nei giochi alle modalità caratteriali. Gianna mi parla del suo sentirsi diversa e della percezione che ne aveva la famiglia:

“[in famiglia] non avevano capito mai niente [non si erano resi conto]. Forse mio fratello, non lo so, forse lui. Noi siamo sei fratelli, forse uno di loro, perché quando avevo undici anni, per Natale, mi ha comprato un giocattolo, una pistola, non so perché, non ho chiesto

---

<sup>50</sup> “These myriad activities of resistance – large and small, organized, and spontaneous – above all reveal the determination and agentive power of people who have crossed several boundaries already and who reject their assigned position as victims and outsiders. As we explore the multiple marginalities to which migrant men and women are exposed, these narratives of resistance comprise an important counterpoint and underscore the fluid and processual nature not just of gender, but of human agency itself.”

<sup>51</sup> In ambito anglosassone, così come in Italia, si usano le espressioni *butch* e *femme* per indicare le due tipologie di lesbiche: *butch*, lesbica mascolina; *femme*, lesbica femminile. In Perù, come spiego più avanti, si usano i termini corrispondenti *ativa* e *pasiva*. “La butch funziona da paradosso irrisolto, da punto cieco dell’eterosessualità di cui imita e deforma il maschile; rappresenta una pratica contra-sessuale [vedi Preciado, 2002] di risignificazione del corpo perché rivela il sistema sesso-genere come un sistema di scrittura, una tecnologia di iscrizione dei corpi e delle istituzioni sui corpi.” (Borghi, 2004, p. 29).

<sup>52</sup> Sono documentati in alcuni contesti ed epoche storiche casi in cui era prevista e consentita l’assunzione da parte di una donna di ruoli maschili o dell’identità sociale di uomo in specifiche circostanze sociali e familiari, come per esempio l’assenza di discendenza maschile (Young, 2000; Grémaux, 2007); questo comunque non riguardava la possibilità di scelta per tutte le altre donne.

mai perché, io ero contentissima. Una volta mia sorella più grande mi ha regalato una Barbie, ero proprio delusa!” (Gianna, intervista, Milano, 15 maggio 2011).

La pistola, giocattolo associato alla maschilità, viene apprezzata da Gianna bambina per il suo valore simbolico di gioco d’azione e perché fa sentire Gianna riconosciuta. Ricevere la Barbie, simbolo per eccellenza della bambola e della femminilità Occidentale, delude Gianna che non vuole identificarsi o relazionarsi con tale ruolo.

Susana si identifica sia come donna sia come uomo. Riferisce che il padre, che l’ha cresciuta, le ha insegnato a “*enfrentar los otros*” [affrontare/fronteggiare apertamente gli altri], a non aver paura, e considera maschili questi atteggiamenti. Ella sente che il fatto che le piacciono le donne la avvicina agli uomini, ma il suo essere una donna<sup>53</sup> crea una differenza. Nel raccontare del padre e di sé nel ruolo di co-madre, Susana stabilisce un parallelo tra questi due ruoli. Come dei padri si teme che molestino le figlie, similmente anche lei temeva di cadere in questo comportamento, data la sua parziale identità maschile. Tuttavia rimarca con orgoglio di non averlo mai fatto e che la sua compagna, Inma, si fidava di lei. Il suo essere donna è garanzia di tranquillità. Allo stesso modo ha sempre evitato di avere relazioni con ragazze molto più piccole di lei:

“tiene que ver mucho con el papá. Mi papá *mai* me ha tocado, nunca me *dimentico* que cuando me bañaba, *facevo la doccia, mi dava uno straccio, lo insaponava* y me decía que yo me lave, *mai* me tocaba, una cosa buena, no?! Entonces yo lo mismo *non ho avuto rapporti con donne più piccole di me, sempre più grandi*. [...] Inma me dejaba con su hija, normal, se confiaba. Porqué en los hombres pasa... que les molestan.”<sup>54</sup> (Susana, intervista, Milano, 22 maggio 2010).

---

<sup>53</sup> Uso qui e più avanti l’espressione “essere donna” perché rispecchia il modo in cui Susana parla di sé mettendo in luce il conflitto fra discorsi di genere differenti, quello essenzialista, il riferimento alla sua biologia corporea, il fatto che socialmente sia considerata donna, seppure con intrusioni nella maschilità.

<sup>54</sup> “ha molto a che vedere con il papà. Mio papà non mi ha mai toccato; mai mi dimenticherò che quando mi lavavo, quando facevo la doccia, mi dava uno straccio, lo insaponava e mi diceva di lavarmi, non mi toccava mai, è una cosa positiva, no?! Allora anche io non ho avuto rapporti con donne più piccole di me, sempre più grandi. [...] Inma mi lasciava con sua figlia, normale, si fidava. Perché agli uomini succede... che le molestino.”

### *Il radar e la riconoscibilità lesbica*

L'assunzione da parte delle lesbiche di caratteristiche socialmente considerate maschili è diffusa in misure diverse in molte aree del mondo, incluse Italia e Perù, ma non è l'unico modello presente, anzi, vi è una grande varietà<sup>55</sup>. Infatti la maschilità, in sé o nella propria compagna, è spesso temuta perché rende riconoscibili socialmente. Attorno alla riconoscibilità e al senso di appartenenza si giocano molti aspetti delle costruzioni di genere. È ribadita nell'ambiente LGBT italiano<sup>56</sup> e peruviano l'esistenza di un *radar*, a volte detto *gaydar*, che le persone omosessuali sviluppano per riconoscersi fra loro. Si tratta della capacità di lettura di codici estetici, corporei, posturali, delle norme di genere e delle deviazioni da esse, un sistema di segni, in parte comprensibile a tutti, in parte accessibile solo a chi lo conosce, che si basa anche sulla condivisione di riferimenti culturali e linguaggi propri di una comunità. Non è una singola caratteristica che rende una lesbica riconoscibile, ma un peculiare intreccio di variabili relativo alla presenza e assenza di determinate caratteristiche considerate maschili o femminili, o la scelta di opzioni di confine. Tale codice è costruito localmente, ovvero culturalmente determinato, infatti nei primi tempi a Lima il mio *radar*, una forma acquisita di orientamento cognitivo e di percezione delle costruzioni di genere, delle norme e delle deviazioni da esse, non funzionava. È stato solo attraverso un apprendimento diretto e indiretto che ho imparato a riconoscere le lesbiche a Lima. Ho dovuto comprendere i modelli di genere egemoni e subalterni presenti localmente, secondo i quali per esempio la maggior parte delle donne, eterosessuali e lesbiche, veste pantaloni aderenti alle cosce, indossa orecchini e porta capelli lunghi. L'insieme di queste tre caratteristiche per me, abituata ai modelli presenti in Italia dentro e fuori l'ambiente lesbico, abbassava di molto la riconoscibilità di una lesbica. Molte lesbiche peruviane mi hanno spiegato che, invece, uno dei modi per riconoscere una lesbica è lo sguardo. Per capire a cosa si riferivano, bisogna tenere presente il contesto e l'uso pubblico dello sguardo: Lima è una megalopoli con più di otto milioni di abitanti con un tasso di criminalità altissimo; viene definita dai suoi stessi abitanti come una città molto

---

<sup>55</sup> Si vedano gli studi delle antropologhe già citate.

<sup>56</sup> La conoscenza dell'ambiente LGBTQ italiano mi deriva dalla ricerca svolta per la tesi di laurea quadriennale, *Percorsi di formazione dell'identità lesbica: etnografia di due gruppi in Toscana (novembre 2003 – giugno 2004)*, (Università di Firenze, Relatrice: Prof.ssa Mila Busoni, Co-relatrice: Prof.ssa Liana Borghi), e da altre ricerche condotte negli anni successivi.

pericolosa nella quale è necessario mettere in atto numerose strategie di autodifesa; mi è stato insegnato a non indugiare nel contatto visivo con sconosciuti per non dare confidenza. Uno sguardo prolungato può indicare che si è potenziali *partner* sessuali, dunque se avviene fra donne può essere un indizio per riconoscere il desiderio lesbico.

Anche per le peruviane che migrano a Milano è necessario un apprendimento delle configurazioni locali delle identità di genere e del lesbismo.

Io: “A te succede di riuscire a riconoscere le lesbiche?”

Ana: “Qualche volta sì, quando ero a Lima sì, qua no.”

Io: “E come facevi a Lima?”

Ana: “Non so, magari perché so com'è la gente là. [...] Quando sono andata là mi sembrava di sentire chi era lesbica e chi no... per gli atteggiamenti, per come si muoveva o, se ti guardava, per come ti guardava, non saprei come dirlo, quasi a pelle... e il modo di porsi anche, proprio di muoversi...”.<sup>57</sup>

Similmente Antonia afferma l'importanza dello sguardo e aggiunge che “forse le lesbiche in Perù sono meno riconoscibili perché devono nascondersi di più” a causa del contesto sociale omofobico. Del resto anche a Milano molte lesbiche peruviane e italiane preferiscono “passare” da eterosessuali e sono riconoscibili come lesbiche solo quando frequentano l’“ambiente”<sup>58</sup>.

“Dove lavora il mio amico gay [peruviano] vengono tante peruviane e lui sa che persona è o non è lesbica, riconosce subito. Perché se tu guardi una ragazza si vede se è lesbica o se è etero, vero?! Se una ragazza è molto femmina, non è... [lesbica].” (Juana, intervista, 12 maggio 2011).

Una donna che rifiuta l'estetica femminile si nota più facilmente. Una *butch* a Lima potrebbe indossare magliette o camicie con colletto, giubbotti, orecchini sobri, niente trucco, scarpe sportive. Nei luoghi di ritrovo per lesbiche da me frequentati durante la ricerca sul campo ho osservato che le *butch* locali non si vestono da uomo, ma eliminano elementi delle femminilità, scegliendo elementi al confine fra i generi che sommati divengono eccedenti. Poche portano i capelli tagliati corti: mi spiegano che in

---

<sup>57</sup> Intervista ad Ana, Milano, 15 aprile 2011.

<sup>58</sup> Si veda il terzo capitolo per il significato di questa espressione.

Perù c'è una forte pressione affinché le ragazze portino i capelli lunghi e gli orecchini. Molte donne di mezza età tengono invece i capelli corti. Ad ogni modo l'abbigliamento non è l'unico codice di comunicazione utilizzato e non è esclusivamente connesso alle scelte sessuali del soggetto. La postura corporea, il modo di sedersi, di camminare, la comunicazione non verbale, l'uso dello sguardo, il modo di rivolgersi alle altre in un dialogo verbale, le scelte lessicali, sono arene del sociale fortemente caratterizzate a livello di genere e sono manipolate dalle lesbiche (Livia e Hall, 1997). La capacità di riconoscimento reciproco fra lesbiche è ben sintetizzata nel detto che mi riferisce Antonia: "Ojo de loca, no se equivoca" [Lett: "L'occhio della matta non sbaglia"<sup>59</sup>].

### *Categorie identitarie*

Tra le lesbiche peruviane a Lima e a Milano è diffuso l'uso del termine *lesbiana* per identificarsi positivamente. Altri termini hanno connotazione dispregiativa: *marimacho*, *maricon*, *machona*. "In Perù i termini che hanno predominato per riferirsi a una donna lesbica sono '*marimacha*', '*machona*', '*ahombrada*', aggettivi dispregiativi. L'identificazione di una donna come lesbica in un contesto pubblico serve in molti casi come accusa e sentenza."<sup>60</sup> (GALF, 2003, p. 54). Le attiviste del GALF<sup>61</sup> rilevano che la scarsità di termini ha portato all'uso di perifrasi ed espressioni elusive: "mujeres que aman a mujeres", "ser de ambiente", "ser así", "ser de las nuestras", "amistades peculiares"<sup>62</sup>.

Tra le donne peruviane eterosessuali intervistate a Milano il termine più utilizzato per riferirsi a una lesbica è "*machona*", ovvero donna mascolina, maschiaccio. Alcune di costoro individuano la causa del lesbismo in una variante genetico-ormonale. Tale idea è frutto di una concezione binaria dei generi basata sul biologismo, per cui un discostamento dal modello dominante viene interpretato come errore di natura.

---

<sup>59</sup> Note di campo; nella traduzione letterale italiana si perde la rima il cui effetto potrebbe essere recuperato con le seguenti traduzioni: "La bislacca c'azzecca"; "La bizzarra non erra".

<sup>60</sup> "En el Perú, los términos que han predominado para referirse a una mujer lesbiana, son '*marimacha*', '*machona*', '*ahombrada*', calificativos despectivos. La identificación de una como lesbiana en un espacio público sirve, en muchos casos, como acusación y sentencia."

<sup>61</sup> Si veda il quinto capitolo per una presentazione di questa organizzazione.

<sup>62</sup> "donne che amano le donne"; "essere della parrocchia"; "essere così"; "essere delle nostre"; "amicizie particolari".

Negli ambienti popolari a Lima ho avuto modo di notare che il lesbismo è associato al transessualismo.

A Lima alcune donne della famiglia Tintero, venute a conoscenza del mio lesbismo, hanno cominciato a scherzare bonariamente sul mio posizionamento di genere. Un giorno ho partecipato al matrimonio civile di una loro parente, Fiorella, e mi hanno fatto notare con ironia come il mio abbigliamento non fosse adeguato agli standard di eleganza femminile necessari per l'occasione, anche in relazione alla mia età. Tutte le ragazze indossavano infatti lunghi abiti con gonna, molto scollati e sciancrati, realizzati con stoffe lucenti come il raso, ricchi di ricami e brillantini, abbinati a scarpe *décolleté*. Solo alcune donne non più giovani portavano un *tailleur* con gonna o con pantalone attillato. Gli uomini vestivano giacca, cravatta e pantaloni classici neri o di colore scuro, con sotto una camicia bianca, abbinati a scarpe scure di pelle lucida chiuse con i lacci. Settimane prima, durante un'altra festa di matrimonio a cui ero stata invitata a Trujillo, città sulla costa nord del Perù, avevo già avuto modo di notare che io e un'altra attivista lesbica eravamo le uniche due donne che non indossavano un vestito lungo. Nessun'altra donna vestiva i pantaloni. In occasione del matrimonio svoltosi a Lima, mentre attendevo che le altre partecipanti ultimassero i preparativi per recarsi alla cerimonia, vengo chiamata con una certa urgenza: il giovane sposo non riesce ad allacciarsi i gemelli della camicia. Viene richiesto il mio aiuto e sono colta di sorpresa perché mi pare di venire inserita in un momento molto intimo di una persona e della sua famiglia; al tempo stesso non posso non notare come la scelta non sia ricaduta sulle altre parenti presenti, probabilmente per una presunta mia maggiore vicinanza al genere maschile. Ultimati i preparativi, ci avviamo in taxi verso il luogo della cerimonia. Entrate nel grande salone, mi viene indicato il tavolo dove ci sederemo. Vedo in lontananza tre giovani già seduti, tre cugini della testimone e della sposa, mi viene detto. Chiacchierano amabilmente fra loro. Inoltrandomi in questo contesto formale, ma al tempo stesso denso di amicalità, mi avvicino al tavolo e mi presento ai ragazzi. Rimango sbalordita quando il mio *radar* si attiva e mi rendo conto che il terzo cugino, César, è quasi sicuramente un ragazzo transessuale (FtM)<sup>63</sup>. Dopo le battute a cui ero stata sottoposta poco prima, non mi aspettavo certo di vedere che la transizione di genere di un membro della famiglia fosse legittimata. Durante la serata constato infatti come egli venga trattato con serenità da parte dei parenti. Il giorno seguente ne parlerò con Leia Tintero, che si stupisce che io sia riuscita a scoprirlo e

---

<sup>63</sup> Uso qui per descrivere questa persona la categoria "trans FtM" (Female to Male – da femmina a maschio). Non ho avuto modo di sapere come egli si definisca, anche se sicuramente si tratta di un individuo nato femmina che ora si identifica al maschile e che così vuole essere riconosciuto dagli altri.

mi conferma che da diversi anni sua cugina si identifica nel genere maschile; inizialmente i genitori si erano nettamente opposti, ma poi hanno ceduto. Conclude affermando: “È come te, no?!”<sup>64</sup>. Durante la festa di matrimonio mi ero resa conto di come lei e le sue cugine premessero affinché assumessi una posizione di genere più chiara, meno ambigua ai loro occhi. Mi hanno punzecchiata più volte perché dichiarassi se avrei ballato con lo sposo o con la sposa. È tradizione infatti che la nuova coppia apra le danze con un primo ballo in cui tutte/i le/gli invitate/i restano a guardare; successivamente i familiari, amici e conoscenti maschi ballano a turno con la sposa, mentre le femmine con lo sposo<sup>65</sup>. Mi sono sottratta a queste richieste constatando in questo ambiente la forza delle pressioni sociali alla riduzione dell’ambiguità di genere.

Da questo resoconto etnografico emerge chiaramente come i posizionamenti di genere diventino più netti durante i momenti rituali. In quelle occasioni l’estetica e i ruoli di genere sembrano più cristallizzati e dicotomici. Inoltre le letture di molti aspetti dell’identità sfuggono al controllo dei soggetti e offrono elementi per la decodifica degli stereotipi e degli immaginari presenti in un contesto sociale. Il mio lesbismo è diventato oggetto di ironia e di messa in questione dei posizionamenti di genere canonici. La pressione verso un chiarimento della mia posizione mostra la problematicità creata da figure che non rientrano nella norma in quanto il rigido sistema vigente non sa che ruolo assegnare loro in mancanza di categorie e sfumature cognitive inclusive.

Differenti sono le configurazioni identitarie che si incontrano nell’ambiente dell’attivismo LGBT peruviano. Grazie a internet e alla realizzazione di numerosi incontri, i legami sono stretti sia con le realtà latinoamericane, sia con quelle europee e nordamericane, con cui si condividono ideali e pratiche. Sono rilevanti dunque le connessioni fra le culture LGBT locali e globali: ho potuto osservare che nei gruppi LGBT sono diffuse le categorie di *lesbiana* e *gay*, per riferirsi a soggetti che si identificano pienamente con la propria sessualità omosessuale, e *trans*, per riferirsi a soggetti che si spostano nel *continuum* dei generi; vengono quindi utilizzate le stesse categorie diffuse nel mondo dell’attivismo LGBT globale.

---

<sup>64</sup> Note di campo.

<sup>65</sup> Durante gli altri balli la coppia non è necessariamente composta da uomo e donna; anche le donne ballano fra di loro in coppia o in gruppo e così fanno gli uomini. Inoltre, non sono solo gli uomini a invitare le donne a ballare, ma anche le donne invitano gli uomini.

“Le/Gli studiosi/i che esaminano la transnazionalizzazione della sessualità e delle identità sessuali hanno mostrato che, lungi da una omogeneizzazione e McDonaldizzazione degli usi e delle pratiche sessuali, la globalizzazione e i rapidi movimenti transazionali hanno creato forme ibride emergenti che interagiscono con le ideologie sessuali Occidentali o Euro-Americane. In altre parole, le ideologie sessuali non-Occidentali non seguono un processo assimilativo unilineare nelle moderne ideologie sessuali Occidentali, ma sono coinvolte in processi sincretici che creano politiche, culture e identità sessuali alternative. [...] I movimenti e i viaggi transazionali non hanno diminuito l’influenza delle pratiche e istituzioni indigene locali, ma hanno creato invece situazioni in cui le ideologie, le identità e le pratiche mettono in luce l’articolazione cruciale tra locale e globale.”<sup>66</sup> (Manalansan, 2006, pp. 229-230).

Negli studi realizzati in America Latina è diffuso anche l’utilizzo della categoria “HSH” (*hombre que tiene sexo con hombre* – un uomo che ha relazioni sessuali con un uomo), più ampia di *gay* perché si riferisce a uomini che fanno sesso con uomini senza che questo si leghi alla strutturazione di un’identità<sup>67</sup>. Meno diffuso è l’utilizzo del corrispettivo femminile. Tra le donne ho constatato che è usata la categoria *bisessuali* per riferirsi a donne che hanno avuto o desiderano relazioni sia con uomini sia con donne. Nel mondo omosessuale femminile, dove l’identificazione come “lesbiana” è diffusa, esiste un’ulteriore sottocategorizzazione identitaria: “¿Eres activa, pasiva o moderna?”<sup>68</sup>, con riferimento al ruolo preferito nella relazione erotica, che spesso si considera legato anche a scelte estetiche, di atteggiamenti e di ruoli nella quotidianità, secondo il modello eterosessuale, in parte rielaborato<sup>69</sup>. Questa suddivisione non sembra però essere troppo vincolante, come indica di per sé la presenza della categoria

---

<sup>66</sup> “Scholars who examine the transnationalization of sexuality and sexual identities have shown that far from a homogenizing or McDonaldization of sexual mores and practices, globalization and rapid transnational movements have created emergent hybrid forms that interact with Western or Euro-American sexual ideologies. In other words, non-Western sexual ideologies do not follow a unilinear assimilative process into Western modern sexual ideologies but rather are involved in syncretic processes that create alternative sexual politics, cultures, and identities. [...] Transnational travel and movement have not diminished the influence of indigenous local practices and institutions but rather created situations where ideologies, identities, and practices highlight the crucial articulation between the local and the global.”

<sup>67</sup> Vedi as es. Fernández-Dávila, Maiorana, Salazar, Cáceres, Kegeles, Coates, NIMH Collaborative HIV/STI Prevention Trial Group (2007). In inglese si usa l’espressione MSM (*man who has sex with a man*) e WSW (*woman who has sex with a woman*) per le donne.

<sup>68</sup> “Sei attiva, passiva o moderna?”, note di campo.

<sup>69</sup> Tale ruolizzazione è solo uno dei modelli presenti nelle relazioni lesbiche e risulta presente in numerose culture; si veda il paragrafo precedente.



*moderna*, che si riferisce a lesbiche versatili, cioè sia “attive” sia “passive”. La scelta del termine *moderna* mostra come l’idea di versatilità sia collegata a cambiamenti rispetto a un passato in cui l’identità lesbica era considerata dicotomica.<sup>70</sup>

## Conclusioni

In questo capitolo ho mostrato alcuni processi di attraversamento di confini di genere, di orientamento sessuale e spaziali, dando maggiore spazio alla discussione dei vissuti delle lesbiche. Le costruzioni di genere e le sessualità femminili sono centrali nei processi di trasformazione della costruzione del sé, delle relazioni sociali e dei modelli familiari. Come afferma Manalansan:

“La sessualità delle donne migranti è l’arena per la contestazione della tradizione, per l’assimilazione e per i travagli della migrazione transnazionale. [...] La sessualità femminile nelle situazioni migratorie funziona non come mero simbolo delle tradizioni della patria d’origine, ma piuttosto come sito di lotte ideologiche e materiali che danno forma all’impulso di migrare e influenzano le modalità di insediamento e assimilazione. Quindi la sessualità delle donne migranti devia i significati ascritti della riproduzione e della maternità e propone nuovi modi di ragionare dell’*agency* sessuale femminile e della ridefinizione dei ruoli di genere in un contesto transnazionale.”<sup>71</sup> (2006, pp. 233-235).

Le costruzioni di genere sono profondamente relazionali e intrecciate alle dinamiche di mobilità sociale, di appartenenza di classe, di socializzazione urbana, rurale, centrale o di periferia, di età e di parentela. Ho cercato di mostrarne aspetti che emergono quando le donne si pongono in posizione dialettica con le stesse costruzioni di genere, come eterosessuali e come lesbiche. In campo vi sono le *agency* di uomini e donne e i rispettivi desideri di autonomia, di controllo su di sé e su altre/i e di gestione del potere.

---

<sup>70</sup> Wieringa (1999) presenta la cultura *butch-femme* di Lima, predominante fino all’inizio degli anni Ottanta del secolo scorso, ovvero fino all’arrivo della seconda ondata femminista.

<sup>71</sup> “Female migrant sexuality is the arena for the contestation of tradition, assimilation, and the travails of transnational migration. [...] Female sexuality in migration situations functions not as mere symbol of homeland traditions but rather as the site of ideological and material struggles that shape the impetus to migrate and influence the manner of settlement and assimilation. Female migrant sexuality therefore deflects the imputed normative meanings of reproduction and mothering, and poses new ways of thinking about female sexual agency and the redefinition of gender roles in a transnational context.”

“Lo studio della micropolitica dei desideri fisici nei diversi contesti socio-storici e in particolare lo studio dei desideri ribelli e delle culture devianti che mettono in questione l’egemonia dei discorsi socio-sessuali dominanti potrebbe fare luce sia sulle interazioni dei processi sociali e corporei, sia sulle tecnologie in cui il dominio maschile è organizzato.”<sup>72</sup> (Wieringa, 1999, pp. 225-226).

Pratiche di sconfinamento rispetto alle norme possono essere agite allontanandosi dai gruppi di appartenenza, lottando al loro interno, nascondendole, cercando compromessi, rivendicandole. Da queste scelte scaturiscono modalità differenti di relazione con gli altri, come vedremo nel prossimo capitolo.

---

<sup>72</sup> “The study of micropolitics of physical desires in their sociohistorical contexts and especially the study of the defiant desires and deviant cultures that question the hegemony of dominant sociosexual discourses may shed light both on the interaction of social and bodily processes and on the technologies in which male dominance is organized.”

## **CAPITOLO 5**

### **SPAZI PUBBLICI DI SOCIALITÀ E ATTIVISMO: PARCHI E ASSOCIAZIONI**

#### **PRIMA PARTE: CAMPIONATI DI CALCIO FEMMINILE A MILANO**

In questa sezione del quinto capitolo presento alcune attività ricreative organizzate da donne peruviane a Milano, focalizzando l'attenzione in particolare sulle esperienze dei campionati di calcio femminile che si svolgono in alcuni parchi e campi sportivi cittadini. Le iniziative aggregative, ludiche e politiche realizzate da peruviane/i a Milano sono moltissime e spaziano in ambiti molto vari. Vi accenno brevemente per presentare il contesto in cui si colloca l'oggetto dell'analisi e per la stretta relazione con le esperienze presentate nei precedenti capitoli.

#### **Costruzione di località e politiche dell'identità: la “comunità” peruviana a Milano**

Le pratiche della socialità nello spazio pubblico urbano assumono estrema rilevanza per molti aspetti: sono uno dei modi in cui le migranti esprimono se stesse, si radicano sul territorio, trovano supporto, manifestano la loro presenza, anche agli occhi degli altri abitanti. Si tratta di formazioni sociali in cui si sviluppa l'identità peruviana a Milano e in cui si crea la “comunità” peruviana<sup>1</sup>, reale e immaginata. Secondo l'antropologa Tamagno (2003) quest'ultima è caratterizzata da sentimenti di appartenenza multipli, in parte vincolati all'Italia, in parte al Perù.

“La situazione di esclusione e le difficoltà nell'inserimento hanno rafforzato le relazioni degli immigrati con il luogo di origine. Si sono rifugiati nelle reti familiari e paesane, costituendo gruppi etnici che si riuniscono a Milano e a Roma negli spazi pubblici, in cui condividono musica, cibi, cultura, informazioni, ecc. Hanno in comune spazi sociali

---

<sup>1</sup> Non posso qui approfondire l'ampio dibattito antropologico relativo al concetto di “comunità”. Si veda ad esempio: Anderson (1996), Taylor e Whittier (1998). Nei precedenti capitoli ho mostrato come l'identità soggettiva sia connessa a quella dei gruppi di appartenenza e come per molte peruviane, oltre all'identità nazionale sia sentita anche quella di latinoamericane. Questo processo si manifesta anche nell'organizzazione degli spazi collettivi pubblici e nelle forme aggregative.

transnazionali. [...] la situazione di esclusione e la mancanza di possibilità di partecipazione piena nel luogo di arrivo della migrazione spingono i migranti a mantenere legami con i propri luoghi di origine più forti di quello che sarebbe stato con una politica migratoria italiana più inclusiva.”<sup>2</sup> (Tamagno, 2005, p. 177).

Le pratiche aggregative servono dunque, secondo Tamagno, a costruire una presenza in una società escludente allo scopo di negoziare migliori condizioni di inserimento ed esistenza. Si tratta inoltre di costituire spazi di confronto e di elaborazione di esperienze collettive, per costruire identità individuali, di gruppo e stabilire *network*.

“Perché i/le migranti si rivolgono a istituzioni transnazionali? Generalmente lo fanno per negoziare la loro integrazione stentata nel luogo di insediamento. Essi creano istituzioni transnazionali (come famiglie transnazionali e associazioni legate alla città natia) perché non sono stati pienamente incorporati nella società ospite (Glick-Schiller et al. 1995, Ong 1999). Situandosi in ‘campi sociali transnazionali’ i/le migranti mitigano il loro status marginale nella società ospite.”<sup>3</sup> (Parreñas, 2001, p. 28).

Molte e diverse sono le attività messe in atto da peruviane/i a Milano, tra cui si possono evidenziare: associazioni per la promozione dell’integrazione, della difesa o richiesta di diritti; associazioni culturali che creano spazi di aggregazione, di sostegno e conoscenza delle culture gastronomiche, musicali, artistiche, di ballo presenti in Perù; associazioni religiose che organizzano tra l’altro anche grandi manifestazioni di piazza, come la processione del Señor de los Milagros<sup>4</sup>. Queste organizzazioni si identificano

---

<sup>2</sup> “La situación de exclusión y dificultades en la inserción, provocó que las relaciones de los inmigrantes con el lugar de origen se fortalecieran. Se refugiaron en sus redes familiares y de paisanazgo en el lugar de destino, apareciendo grupos étnicos que se reúnen en espacios públicos en Milán y Roma donde intercambian música, comida, cultura, información, etc. Y comparten espacios sociales transnacionales. [...] es justamente la situación de exclusión y la falta de posibilidades de participación plena en el lugar de destino de la migración, lo que hace que los migrantes mantengan lazos aun más fuertes con sus lugares de origen de lo que hubiera sido el caso con una política migratoria italiana más incluyente.”

<sup>3</sup> “Why do migrants turn to transnational institutions? Migrants usually do so to negotiate their stunted integration in settlement. They create transnational institutions (such as transnational families and hometown associations) because they have not been fully incorporated into the host society (Glick-Schiller et al. 1995, Ong 1999). By situating themselves in ‘transnational social fields’ migrants counteract their marginal status in the host society.”

<sup>4</sup> Manifestazione cattolica che si svolge a fine ottobre con cadenza annuale. La Chiesa cattolica gestisce capillari strutture istituzionali in Perù e in Italia a sostegno dei/delle migranti e delle loro famiglie. Presso numerose parrocchie di Milano, per esempio, le migranti possono trovare cibo, conforto, vestiti e offerte di lavoro: spesso le parrocchie funzionano da vere e proprie agenzie di reclutamento e offerta di forza lavoro, soprattutto nel settore domestico; molte famiglie italiane, se necessitano aiuto, si rivolgono ad

con il Perù nella sua complessità o con alcune zone o città specifiche del Perù da cui provengono le sue componenti. Alcune di queste strutture stabiliscono contatti con le istituzioni peruviane e italiane alla ricerca di una legittimazione per sé e per le pratiche che promuovono, nell'intento di creare spazi di coabitazione con il resto della città, spazi di vivibilità urbana. Vi sono anche reti fra associazioni a livello locale e nazionale. Secondo Caselli (2009), circa il 20% dei/delle peruviani/e presenti in Lombardia nel 2007 partecipava a vario titolo a qualche associazione. Queste organizzazioni costituiscono luoghi di socialità, di scambio di informazioni e di servizi, luoghi in cui parlare spagnolo, condividere memorie del proprio passato, elaborare il presente e agire per migliorare il proprio futuro. Molte sono inoltre le attività commerciali presenti sul territorio (ristoranti, discoteche, negozi), che svolgono anche la funzione di segnare lo spazio urbano e di fare da collettori della popolazione peruviana e latinoamericana. L'alto numero di gruppi organizzati e di iniziative è indice a mio avviso di un elevato desiderio di radicamento e di stabilità e di una spiccata propensione all'azione collettiva.

Per una mappatura della presenza strutturata di persone peruviane a Milano si può fare riferimento ai lavori di Tamagno (2003), di Caselli (2009) e di Davì (2008), quest'ultimo realizzato dalla Fondazione ISMU (Iniziative e Studi sulla Multietnicità) di Milano con la collaborazione del Consolato Generale del Perù a Milano, nel quale sono elencate associazioni, attività commerciali (negozi e ristoranti) ed eventi collettivi di ritrovo (manifestazioni religiose e laiche). Da qualche anno inoltre a Milano viene pubblicata *Guialatina. Guida ufficiale dei negozi e dei servizi latinoamericani in Italia*, un elenco di attività commerciali latinoamericane presenti nelle principali città italiane. Altra importante area di espressione della presenza della collettività peruviana a Milano sono le riviste culturali e di informazione autoprodotte, sovente distribuite gratuitamente in città presso gli esercizi commerciali o altri luoghi di ritrovo latinoamericani. Tra le

---

alcune parrocchie note per fornire tali contatti. La Chiesa cattolica è una delle più importanti agenzie in Italia nel supporto e nella protezione dei migranti (sovente schierandosi nell'arena politica contro le discriminazioni legali che subiscono). Varie parrocchie offrono servizi religiosi in spagnolo e ospitano gruppi di migranti per svolgere attività di loro interesse. Tuttavia al tempo stesso la Chiesa promuove il rafforzamento di modelli di genere "tradizionali" sul lavoro e in famiglia, contribuendo a rinforzare la settorializzazione occupazionale. Tra le donne che ho frequentato a Milano i discorsi connessi alla religione sono emersi raramente e poco diffuse sono pratiche di devozione quali l'andare a messa. Fra le donne con più di 40 anni, alcune vestivano simboli religiosi, come croci appese a catenine al collo o santini esposti nelle auto. Non ho approfondito il ruolo della Chiesa e le attività che le migranti svolgono con essa. Per approfondimenti si veda Tamagno (2003).

tante vale la pena nominare una rivista, “Mujer latina”, diretta da una peruviana e rivolta in modo particolare alle donne e alle tematiche femminili.<sup>5</sup>

Diversi sono dunque i modi in cui si sceglie di aderire a un’identità nazionale e/o etnica, utile strategicamente alla costruzione di forme migliori di vita nel Paese di emigrazione. Il legame con il Paese di origine è però costituito da sentimenti contrastanti: da un lato esso è il luogo degli affetti primari del passato (e per alcune anche del presente), dall’altro è il luogo che ha spinto molte ad andarsene per le difficili condizioni economiche e politiche. Sul Perù e sull’Italia ho registrato visioni contrastanti di ciò che è tradizionale e moderno, di ciò che è sviluppato e in via di sviluppo. Come detto nel primo e secondo capitolo, all’arrivo in Italia queste visioni, al confronto con la realtà concreta italiana, si modificano.

Nell’osservare le attività aggregative è fondamentale tenere presente le diverse estrazioni sociali in Perù delle persone giunte a Milano, i loro percorsi di inserimento nel contesto di arrivo e la percezione del loro nuovo status sociale (Pedone, 2005): secondo Tamagno (2003) tendenzialmente le persone di classe medio-alta, se frequentano luoghi connotati come peruviani o latinoamericani, si rivolgono ad alcune associazioni culturali e politiche, mentre le persone di classe medio-bassa ne frequentano altre, ivi inclusi i ritrovi religiosi; invece i settori più popolari prediligono i raduni nei parchi pubblici cittadini. Questi ultimi sono oggetto di analisi del prossimo paragrafo.

### **Ritrovi nei parchi pubblici e identità: classe, nazione, genere e orientamento sessuale**

Tra i molti gruppi di migranti che utilizzano le piazze e i parchi pubblici per organizzare incontri periodici, troviamo anche le/i latinoamericane/i. Durante i fine settimana in alcuni parchi pubblici, tra cui per esempio il Parco delle Rose (zona sud-est di Milano) e il Parco Lambro (zona nord-est di Milano) si svolgono appuntamenti organizzati in cui centinaia di persone si ritrovano per passare il tempo libero, d’estate e d’inverno. Tra le molte attività che vi si svolgono vi sono la preparazione, vendita e consumo di piatti e bibite tipiche peruviane, l’ascolto di musica e il ballo, il gioco del

---

<sup>5</sup> Questo soggetto organizza anche incontri istituzionali sulle tematiche femminili per la promozione delle donne professioniste latinoamericane a Milano e in Italia; [www.mujerlatina.net](http://www.mujerlatina.net).

calcio e della pallavolo. Si chiacchiera, si fanno conoscenze, si vendono e acquistano prodotti realizzati da latinoamericani. Il cibo, la musica, il ballo e lo sport di squadra divengono elementi rappresentativi della condivisione praticata in questi luoghi e dell'identità dei soggetti che li frequentano. Questi raduni ricordano le fiere organizzate in Perù e fanno sentire un po' "a casa" (Tamagno, 2003). Attorno a questi incontri si muovono relazioni, scambi commerciali, circolazione di informazioni, tessitura di reti di relazioni. Come mi spiega Susana, che è originaria di una periferia popolare di Lima, a Lima quando una persona ha bisogno di un po' di denaro organizza un evento aperto al vicinato nel quale offre divertimento e cibo: i vicini e conoscenti, pagando per il cibo consumato, contribuiscono ad aiutare la persona in difficoltà. Questa pratica di solidarietà è concepita all'interno di un circuito di scambi in cui ci si aiuta a turno. Anche Salvi (2003) nella sua ricerca sulle peruviane a Torino nota pratiche simili, infatti una sua interlocutrice afferma: "quando qualcuno vuole fare una casa fa la *parrillada* [grigliata] e tutti i vicini vanno a comprare la *parrillada* o la *pollada* [grigliata di pollo] per aiutarlo a fare la casa" (p. 108). Susana mi fa capire che a Milano le manca questo tipo di vicinanza e di relazione di supporto.

"Credo che veniamo qui [al campo di calcio] per uscire dalla *routine*, perché qui almeno abbiamo la nostra voce, il nostro modo di pensare, ci esprimiamo come vogliamo, abbiamo i nostri amici e le nostre amiche, poi mettiamo un po' di salsa e stiamo bene, fino alle sette della domenica [sera], e poi il lunedì si ricomincia [a lavorare]."<sup>6</sup>

"Perché sai, noi siamo qui [a Milano] per lavorare, e il sabato e la domenica veniamo qui [al campo di calcio] per rilassarci." (Noemi, note di campo).

Fraasi simili sono state ripetute molte volte alla mia domanda sulle ragioni della presenza in questi luoghi. Leggo il fatto che le interlocutrici esordiscano spesso nella risposta dicendo che "sono qui per lavorare" come una rivendicazione del diritto al tempo libero dopo il duro lavoro che, come abbiamo visto nel primo e secondo capitolo, costituisce per molte un asse identitario fondante.

---

<sup>6</sup> Citazione tratta da un'intervista nel cortometraggio *La Polverera*, documentario realizzato nel 2005 da Manuela Borgetti, Maria Rosa Jijon, Sonia Maccari e prodotto da Luca Bellino e Suttvuess.

Come ben espresso dall'antropologa Baldisserri (2003), sono soprattutto le/i migranti giunte/i da poco in Italia, o che lavorano “fisse” e non dispongono di spazi abitativi propri, che si riuniscono in luoghi pubblici. Per quanto riguarda le persone provenienti dal Perù, e forse in generale dall'America Latina, la scelta di frequentare questi luoghi dipende anche dalla classe sociale dei soggetti e dai modi di concepire la propria presenza in Italia: i/le migranti di settori a basso reddito manifestano in Italia la loro presenza nei luoghi pubblici di incontro attraverso pratiche di costruzione di località tipiche delle comunità andine di provenienza riadattate in un processo di rafforzamento del legame con il Perù, seppure a distanza; invece “i migranti di classe media desiderano integrarsi nella società italiana, giacché questa cultura è sempre stata il prototipo della ‘vera cultura’, parte della socializzazione dei settori egemonici in Perù”<sup>7</sup> (Tamagno, 2003, p. 371). Tali pratiche di costruzione di località mi è parso non rimandino solo a usanze e tradizioni presenti in alcune zone della *sierra*, ma anche a quella che a Lima è chiamata “cultura *chicha*”, un insieme di pratiche culturali che sono rielaborate e create negli ambienti urbano-popolari di Lima, che riprendono modalità presenti nella *sierra*.

Le diversità culturali presenti in Perù e tra le/i peruviane/i a Milano si riflettono non solo nel cibo, ma anche nelle scelte musicali e di ballo collegate: tra queste la *salsa* e la *cumbia* sono molto diffuse negli ambienti urbano-popolari in Perù e anche a Milano; dalla *sierra* viene l'*huayno*, spesso suonato anche nei parchi a Milano; la musica afroperuviana e la *marinera* sono ulteriori tradizioni musicali e di danza presenti tra le/i peruviane/i a Milano. Ho notato in più occasioni a Lima e a Milano come sulle note di un *huayno* si verifichi un cambio di atmosfera fra le presenti, un senso di rispetto e di memoria si fa concreto, accompagnato da balli e scambi di intesa gioiosa. Le donne, anche quelle anziane, per le quali l'*huayno* ricorda le feste nelle zone di origine sulle Ande, si mettono a ballare. Fra Lima e Milano scorre internet, dove tramite youtube sono veicolati numerosissimi video musicali: le musiche e le canzoni che ho imparato ha conoscere a Lima, le ho ritrovare a Milano. Ricca è la produzione di testi adattati alle esperienze dei migranti a Milano: “Il flusso di oggetti o di idee viene considerato come parte integrante delle relazioni sociali dei migranti in quanto soggetti attivi nella creazione di campi sociali transnazionali.” (Riccio, 2007, p. 20).

---

<sup>7</sup> “los migrantes del sector medio desean integrarse al sistema italiano ya que esta cultura siempre fue el prototipo de la ‘verdadera cultura’, parte de la socialización de los sectores hegemónicos en el Perú.”



Salvi (2003) riprende Maher (1994) che ha osservato come, in un contesto di immigrazione, usanze e relazioni sociali “anche se connotate etnicamente, possono assumere delle forme inedite rispetto ai luoghi d’origine delle persone coinvolte” (p. 18) e aggiunge:

“La cultura dunque cambia – mentre il riferimento [nelle associazioni][...] alla ‘cultura peruviana’ (peraltro circoscritta al ‘folklore’ e alla conoscenza della storia passata e presente del Perù e non a valori, comportamenti, modi di relazione sociale) sembra rimandare a una concezione statica della cultura, lasciando inoltre trasparire una tendenza a rappresentare la ‘cultura peruviana’ come unitaria e omogenea.” (p. 109).

Mi sento di dissentire da Salvi per quanto riguarda l’uso dell’idea di “cultura peruviana” nei contesti da me osservati, ivi inclusi gli eventi organizzati da associazioni, dove certamente è frequente il rimando al Perù, alla “nostra cultura”, da parte delle peruviane per descrivere le proprie pratiche, ma anche per parlare di modalità comportamentali e relazionali. Inoltre vi è una diffusa percezione delle diversità presenti in Perù, sia tra persone di classe bassa, sia tra persone di classe medio-alta. Grazie ai frequenti contatti con il Paese di origine c’è consapevolezza dei rapidi cambiamenti che vi stanno avvenendo: il Perù non rimane un contesto esclusivamente immaginato e fissato in un passato reso costante, ma è trasformato anche attraverso processi economici transnazionali agiti dalle/dai migranti.

“La cultura nazionale di origine continua a funzionare come cornice di riferimento per gli immigrati. Ma questo codice generico di ciò che è nazionale deve concretizzarsi nella particolarità delle molteplici classificazioni con cui gli immigrati operano e che danno luogo a una varietà di identità possibili.” (Merino Hernando, 2008, pp. 342-343).<sup>8</sup>

“L’azione di migrare porta in contatto fra loro popolazioni con diversi retroterra e così crea confini. È la negoziazione a cavallo di questi confini, a loro volta mobili, che è al cuore

---

<sup>8</sup> Si veda Merino Hernando (2008) per una interessante analisi dei processi di costruzione identitaria rispetto ai diversi attori sociali nel contesto urbano di emigrazione: connazionali, native/i, altre/i migranti.

dell'etnicità. L'etnicità è una risposta strategica invocata in situazioni particolari (Durham 1989).”<sup>9</sup> (Brettell, 2000, p. 114).

L'etnicità può essere vista come strategia politica per scopi pragmatici, laddove può essere spesa per rivendicare diritti per una collettività e per promuoverne alcune pratiche. Secondo Cohen (1994 [ed. or. 1974]) l'etnicità è costituita da dicotomie inanellate di inclusione ed esclusione e fornisce una base su cui costruire coesione sociale e affiliazione; è il luogo e la ragione per il mantenimento di una dicotomia noi/voi. La partecipazione agli incontri in luoghi pubblici all'aperto visibili alla cittadinanza più ampia e la riproduzione di certe pratiche possono essere viste dai locali come comportamento “etnico” che diviene rappresentativo della totalità dei migranti peruviani e della “peruvianità”. In questo modo le pratiche presenti nei settori popolari urbani e nella *sierra* divengono culturalmente dominanti, almeno nell'immaginario collettivo milanese.

È interessante come alcuni meccanismi della percezione che i/le locali hanno degli/delle immigrati/e siano simili a quelli presentati da Constable (2009) che osserva come a Hong Kong gli immigrati provenienti da Paesi considerati meno avanzati siano ritenuti

“‘ospiti scortesi’, o lavoratori/trici ingrati/e che fanno troppo rumore e lasciano in giro la spazzatura. [...] Allo stesso tempo essi/e sono criticati/e per comportarsi come fossero ‘troppo a casa propria’ e per non trattare Hong Kong come la propria casa (Ong 1992). Essi/e vengono anche caratterizzati/e come poveri/e, semplici e senza istruzione (Chong 1985). [...] Si radunano in luoghi pubblici dove bevono, perdono tempo e giocano d'azzardo.”<sup>10</sup> (Ivi, p. 550).

Una delle dirigenti dell'associazione che organizza raduni e campionati di calcio maschile e femminile (di cui parlerò nel prossimo paragrafo), nel raccontarmi il senso

---

<sup>9</sup> “The act of migration brings populations of different backgrounds into contact with one another and hence creates boundaries. It is the negotiation across such boundaries, themselves shifting, that is at the heart of ethnicity. Ethnicity is a strategic response invoked in particular situations (Durham 1989).”

<sup>10</sup> “‘impolite guests’, or ungrateful workers who make too much noise and leave litter in public spaces. [...] They are at once criticized for acting ‘too much at home’ and for not treating Hong Kong as home (Ong 1992). They are also characterized as poor, as being from ‘backward’ countries, and as unsophisticated and uneducated (Chong 1985). [...] They groom themselves in public and they drink, loiter, and gamble in public spaces.”

del suo agire in quel contesto, mi spiega che è consapevole che spesso le/gli italiane/i vedono le/i peruviani come gente che beve troppo e lascia spazzatura in giro, ma al contempo difende la pratica del bere e mangiare all'aperto in quanto legittimo modo di socializzare e mi assicura che loro alla fine ripuliscono tutti gli spazi.

Un'ulteriore modalità in cui si esprime l'assegnazione di senso ai luoghi (Ronzon, 2008; Magagnotti, 2009) frequentati è il fenomeno per cui gli spazi cittadini e i luoghi di riferimento attraverso cui si mappa la propria esperienza della città, vengono reinvestiti di nuovo significato, sia utilizzandoli in modo diverso da come fanno le/gli italiane/i, sia rinominandoli, per esempio ispanizzandone i nomi: il Parco delle Rose viene chiamato Parque Rosas. Ho compreso che non si tratta di una semplice pronuncia ispanizzata di un nome italiano, ma di una vera e propria rinominazione, giacché ho dovuto apprendere tali riferimenti ex-novo.

Tra le mie interlocutrici, molte hanno dichiarato di conoscere l'esistenza dei raduni nei parchi, ma di non frequentarli perché considerati luoghi di riproduzione culturale tradizionale e del *machismo*, nei quali vengono replicate dinamiche di controllo maschile sulle donne, in contrapposizione all'idea di modernità nella quale intendono collocarsi, situandosi in posizioni non subordinate rispetto agli uomini. In alcuni parchi ho notato per esempio come bere grandi quantità di birra faccia parte del rito aggregativo agito in questi spazi; inoltre molti uomini, nonostante la presenza di wc chimici, preferiscono urinare all'aperto, recandosi in punti dello spazio che ritengono di confine, come alberi al bordo dei prati o delimitazioni fra un'area occupata dai membri del proprio gruppo e un'altra area; talvolta si tratta degli stessi alberi che poco prima o poco dopo altre persone considereranno luoghi non periferici, ma centrali rispetto alla propria mappatura spaziale. Le trasformazioni nella visione di sé come donne, che ho analizzato nei precedenti capitoli, si ripercuotono quindi anche sulle scelte sociali e relazionali delle donne peruviane a Milano. Secondo Busoni (2003) “sembra prevalere come criterio di aggregazione la posizione che i soggetti-donne hanno nel presente e non la provenienza regionale e culturale [...]”. Il processo contempla un continuo rimescolamento delle priorità identitarie (di genere, di etnia, di nazionalità, di fede religiosa, ecc.).” (pp. 22-23). Si intrecciano quindi le continuità rispetto al proprio vissuto in Perù con la collocazione sociale e le aspirazioni a Milano. Quanto afferma Busoni mi pare corrisponda ai vissuti narrati dalle mie interlocutrici, sia eterosessuali

sia lesbiche, sebbene il diverso orientamento sessuale porti a percorsi differenti nelle scelte aggregative. Infatti per le lesbiche peruviane a Milano le opzioni disponibili non coincidono con quelle aperte alle eterosessuali: se le prime frequentano i luoghi genericamente peruviani o latinoamericani in cui si dà per scontata l'eterosessualità, potranno godere delle musiche e pratiche che sentono proprie, ma faticeranno a incontrare altre lesbiche, a meno che non siano già un gruppo di amiche che si reca compatto in questi luoghi. Viceversa nei luoghi della comunità lesbica milanese non troveranno un ambiente specificamente "latinoamericano".

"Lo studio pioneristico di Oliva Espin (1997, 1999) sulle migranti lesbiche latinoamericane suggerisce che esse sono prese tra le tendenze omofobe e misogine delle proprie comunità e le pratiche e attitudini nella nuova patria basate su criteri fenotipici, di classe ed etnici. Quindi la loro lotta per negoziare le proprie identità non può essere vista come mera assimilazione passiva o adozione di identità lesbiche o americane."<sup>11</sup> (Manalansan, 2006, p. 234).

Per le lesbiche infatti, per le quali gli spazi comunitari lesbici italiani pur aperti non hanno un'offerta specificamente rivolta alle latinoamericane, frequentare alcuni di questi parchi in cui si svolgono campionati di calcio femminile è un modo per fare comunità, incontrare altre lesbiche, frequentare un mondo femminile e latinoamericano. Per loro quindi la collocazione di classe, pur avendo un suo ruolo, appare talvolta meno importante che per le eterosessuali.

"mi piace fare più amicizia con sudamericane che italiane... perché possiamo parlare in spagnolo... tante parole che magari in italiano non riusciamo a dire... poi perché parliamo magari del nostro Paese, poi perché... non so, io vedo che siamo un po' diversi anche... perché per esempio in Italia le donne lesbiche cercano solo divertimento, magari per una sera... invece sudamericani penso siamo un po' diversi, non so..." (Juana, intervista, Milano, 12 maggio 2011).

---

<sup>11</sup> "Oliva Espín's (1997, 1999) pioneering studies of Latina lesbian migrants suggest that they are caught between their own communities' homophobic and misogynist tendencies and the larger new homeland's racialized, classed, and ethnicized attitudes and practices. As such, their struggle to negotiate their own identities can be seen as not mere passive assimilation to or adoption of lesbian and/or American identities."

Juana riferisce di diversità relazionali e comportamentali che ritengo di leggere all'interno del quadro dei *sexscapes* di cui ho ampiamente parlato nei capitoli precedenti: le italiane sono viste come più libertine dalle peruviane. La differenza immaginata e proiettata sull'altra può divenire fonte di diffidenza per le une e per le altre. Molte interlocutrici lesbiche peruviane mi hanno segnalato come nei primi tempi, anche per anni, a Milano sia stato difficile conoscere altre lesbiche e come questo influisse negativamente sul loro benessere. Una volta entrate in giri di amicizie con altre lesbiche, tutte riferiscono di aver migliorato nettamente la propria qualità di vita. È fondamentale per le lesbiche e le persone GBT stabilire reti di amicizie con funzioni suppletive rispetto alle famiglie di origine, in quanto sovente in queste ultime non si viene accettate integralmente o non ci si può esprimere liberamente.

“Sembra che gli spazi lesbici di riflessione costituiscano l'alternativa che offre loro migliori possibilità per esplorare le proprie inquietudini e risolvere la dolorosa angustia. Il mutuo riconoscimento dei processi e delle possibilità aperte per sperimentare senza grandi sanzioni costituisce uno degli elementi chiave che questi [spazi] offrono loro per la propria definizione.”<sup>12</sup> (Careaga, sd, p. 2).

“Prima non stavo bene qua [a Milano], non mi piaceva per niente, volevo tornare in Perù perché non conoscevo amiche lesbiche, conoscevo amiche però etero e io non mi trovavo. [Ma] prima di tornare in Perù ho conosciuto qua due amiche e un amico gay e mi sentivo già un po' comoda, poi il lavoro che avevo.” (Juana, cit.).

“Era difficile prima di conoscere questo mio amico, che è stato lui a introdurmi nel mondo lesbico e quindi le sue amiche sono diventate amiche. Però mi metto nei panni... se non avessi conosciuto lui... e penso che sarebbe stato molto molto difficile, perché ho visto l'anno scorso, quando sono andata al Rhabar<sup>13</sup> e ho visto una ragazza straniera, non so di dove era, era latina comunque, io stavo con un gruppo di amiche, stavo parlando, la osservavo, e lei era là da sola, e vedevo che aveva iniziato a parlare con una e poi a un certo punto questa qua l'ha mollata, e poi ho visto che ha riprovato con un'altra ragazza, a parlare,

---

<sup>12</sup> “Pareciera que los espacios lésbicos de reflexión constituyen la alternativa que les ofrece mejores posibilidades para explorar sus inquietudes y resolver la dolorosa angustia. El reconocimiento mutuo de los procesos y las posibilidades abiertas para experimentar sin grandes sanciones, constituye uno de los elementos claves que éstos les proporcionan para su propia definición.”

<sup>13</sup> Discobar per lesbiche; [www.rhabar.it](http://www.rhabar.it).

così, e anche quest'altra l'ha mollata, così a un certo punto faccio: 'No, dai' e quindi sono andata io, ed era Juana; mi dice 'Sono peruviana' e mi metto a pensare che magari come lei ci saranno state altre nei locali, che non vedendo che ti dicono almeno 'Ciao, come stai' o 'Chi sei', si sentono fuori posto..." (Ana, intervista, Milano, 15 aprile 2011).

Nella sua riflessione Ana constata che forse quel tipo di locale non favorisce l'instaurarsi di relazioni per persone che vi si recano sole, che siano italiane o straniere, giacché in questo contesto si tende a muoversi in gruppi. Le testimonianze di Juana e di Ana evidenziano l'importanza di un primo contatto, spesso a lungo atteso, con reti LGBT latinoamericane.

"Molte son nascoste [...] vanno alle discoteche etero perché si sentono bene con la loro musica, almeno mi ricordo che delle ragazze mi avevano detto: 'no, perché qua ci troviamo bene, perché questa musica ci piace'. E mi diceva questa mia amica che ultimamente stanno iniziando ad andare al Borgo<sup>14</sup> perché anche lì stanno iniziando a suonare musica che a loro piace, tipo reggaeton o un mix di elettronica con latina, cioè ne mettono una in tutta la sera, ma loro sono già contente, no?! e quindi magari per quello stanno iniziando anche loro ad andare lì." (Ana, Ivi).

Internet è uno dei mezzi più utilizzati per fare conoscenze e per orientarsi nell'ambiente lesbico a Milano: moltissimi sono i siti *web* di locali e associazioni, i forum di discussione e le *chat*. Internet potenzia le reti transnazionali, anch'esse fonte di contatti interpersonali:

"L'amico che abita con me l'ho conosciuto attraverso internet: un amico del Perù mi ha dato il suo contatto Messenger e mi ha detto: 'Lui è là', così l'ho contattato e poi ci siamo trovati qua [a Milano]..." (Juana, cit.).

Molte delle mie interlocutrici, in particolare le più giovani, quando tornano per le vacanze a Lima, frequentano con gioia i locali lesbici di Lima e lì stabiliscono contatti con persone che troveranno a Milano. Altre interlocutrici riferiscono che, prima della diffusione di massa di internet utilizzavano gli annunci di incontri sulle riviste.

---

<sup>14</sup> Discoteca LGBT; <http://www.borgodeisensikarma.it>.

I locali LGBT milanesi e le associazioni LGBT stanno prendendo atto dell'aumentata presenza di persone provenienti dall'America Latina e stanno cominciando a modificare la propria offerta di conseguenza.<sup>15</sup> Alcune lesbiche peruviane, in gruppi di amiche, in coppia o da sole, frequentano bar, discoteche LGBT e manifestazioni di massa come i Pride<sup>16</sup>; altre preferiscono non frequentare luoghi connotati come LGBT e prediligono ritrovi fra amiche; altre ancora frequentano le attività sportive nei parchi. Tali attività non si escludono l'un l'altra: l'alternanza e la molteplicità delle frequentazioni è indicativa delle multiple appartenenze identitarie e dei processi di elaborazione di originali pratiche di radicamento sul territorio milanese.

### **I campionati di calcio femminile organizzati da latinoamericane a Milano**

Come detto sopra, una delle attività praticate durante i ritrovi nei parchi è lo sport di squadra, in particolare il calcio. Oltre all'attività ludica libera, molte donne e uomini si organizzano in squadre separate per genere e partecipano a campionati di vario tipo.

Sulla scorta di indicazioni fornitemi da alcune ragazze lesbiche peruviane conosciute tramite persone LGBT italiane, vado alla ricerca di tre luoghi dove, mi hanno detto, si svolgono campionati di calcio femminile. Le indicazioni che ho ricevuto non includono indirizzi precisi, quindi mi trovo a chiedere informazioni ai passanti o a persone di esercizi commerciali limitrofi e mi rendo conto che nessuno è a conoscenza delle attività che sto cercando. Così la prima volta che mi sono recata in ognuno di questi luoghi ho dovuto

---

<sup>15</sup> Sulla scorta del progetto *IO: Immigrazioni e Omosessualità* (Lelleri et al., 2009, Arcigay), è nato a Milano un gruppo di attivisti/e LGBT composto da nativi/e e figli/e di migranti nati o cresciuti in Italia, che intende occuparsi dell'accoglienza delle persone LGBT migranti. Il gruppo si concentra su casi di richiedenti asilo politico o di soggetti che subiscono discriminazioni in relazione alla loro omosessualità o transgenderismo, quando può venire loro a mancare il supporto da parte delle reti di connazionali o all'interno dei Centri di Identificazione ed Espulsione, rigidamente suddivisi per genere. Il gruppo inoltre si occupa dello sviluppo di buone prassi tra cui la costruzione di reti di supporto e accoglienza attraverso la formazione in una doppia direzione: su tematiche LGBT per operatori/trici di associazioni che si occupano di migranti e su questioni legate alle migrazioni per gli/le attivisti/e LGBT, affinché i servizi offerti siano inclusivi.

<sup>16</sup> Il Pride è la manifestazione dell'orgoglio GLBTQ. Trae origine da un evento verificatosi a New York nella notte tra il 27 e il 28 giugno 1969: la polizia fece irruzione in un locale della Christopher street, lo "Stonewall Inn", frequentato da gay, lesbiche, travestite/i e transessuali, per compiere una delle frequenti spedizioni punitive; in quell'occasione, però, le vittime designate si ribellarono e la reazione sfociò in un vero e proprio tumulto, ripetutosi anche nelle due notti successive. La "rivolta di Stonewall" ha segnato un'importante svolta nella presa di coscienza delle persone omosessuali e transessuali e ha portato alla nascita del loro movimento politico poiché ha rivelato la presenza di persone disposte a combattere per i propri diritti senza più vergogna. Da allora si festeggia il 28 giugno come giornata dell'orgoglio GLBTQ.

osservare i flussi di persone, individuare potenziali latinoamericane e seguirle, per giungere effettivamente nei luoghi cercati. (Note di campo).

Il campo sportivo A<sup>17</sup> è ubicato all'interno di un complesso sportivo in cui non è possibile svolgere altre attività oltre alle partite. Invece nel parco cittadino B e nel campo C vi è maggiore possibilità di utilizzo degli spazi circostanti i campi da calcio e questo dà luogo a un connubio di molte attività rivolte alle giocatrici e a tutte/i le/gli avventrici/tori. Le partite si svolgono in luoghi e orari differenti nel corso dei fine settimana, per dare modo alle interessate di partecipare a tutti gli incontri. In ognuno di questi luoghi vi è un'organizzazione capofila che organizza il campionato e gestisce le relazioni con l'ente proprietario dello spazio. Nella primavera-estate 2011<sup>18</sup> erano in corso tre campionati organizzati in numerosi fine settimana, oltre a campionati *relámpago* [lampo] della durata di una sola giornata. Alla fine di un campionato spesso ne inizia un altro, in uno dei luoghi descritti più avanti o in un altro dei parchi frequentati da latinoamericane/i.

Chi desidera organizzare un campionato lancia l'idea, raccoglie le quote di iscrizione e con queste paga l'affitto del campo e acquista i premi. Ogni gruppo di persone che desideri formare una squadra si organizza raccogliendo le adesioni e le risorse (tassando le partecipanti, cercando sponsor, vendendo qualcosa durante i raduni), in modo da pagare le quote di iscrizione a vari campionati, far realizzare le uniformi ed eventualmente le borse con i colori e i nomi della squadra. In genere ogni squadra è creata e gestita da una o più persone che ne stabiliscono il nome e i colori della maglia. Ogni squadra, oltre a incontrarsi nei finesettimana per le partite, si ritrova in media anche una sera a settimana per gli allenamenti, spesso in un parco pubblico di quartiere. Questi spazi cittadini, che gli italiani non frequentano la sera, vengono consapevolmente risemantizzati dalla presenza latinoamericana: "Voi [italiani] non venite in questi parchi, allora li usiamo noi [latinoamericani]" (Sonia, note di campo).

I nomi scelti per le squadre, che per ragioni di *privacy* non posso qui elencare, sono molto interessanti: nella loro scelta e nella definizione dell'identità della maggior parte delle squadre è preponderante l'identificazione nazionale, con alcune eccezioni che

---

<sup>17</sup> Per tutelare la *privacy* delle partecipanti in un contesto in cui il lesbismo non è esplicitato né ufficialmente assunto o legittimato dagli enti organizzatori, non riporto alcun dettaglio che potrebbe identificare questi luoghi e le mie interlocutrici.

<sup>18</sup> I primi campionati femminili strutturati a Milano risalgono al 2009.



rimandano a una esplicita mescolanza di nazionalità delle giocatrici o a una specifica città di provenienza. “I nomi sono come messaggi in codice, che da un lato li collocano nel tempo e nello spazio e dall’altro forniscono loro fusibili mnemonici.”<sup>19</sup> (Manalansan, 2000, p. 198). Il riferimento alla nazione è fortemente presente e la ritualità agita nel corso dei campionati la conferma: durante le partite il tifo si orienta anche sulla base di queste appartenenze e nel corso della premiazione conclusiva di un campionato, a cui ho assistito e di cui parlerò più avanti, sono stati ascoltati gli inni nazionali delle squadre finaliste. Alcuni campionati vengono chiamati “*Mundialito*” [piccolo mondiale] con l’espressa intenzione di creare una competizione amichevole fra squadre di diverse nazionalità, incluse squadre italiane. In queste occasioni si coinvolgono anche squadre latinoamericane di altre città italiane.

Data la rilevanza assegnata alla nazione e al luogo di origine delle giocatrici, ci si potrebbe aspettare che esse siano originarie del Paese che dà il nome alla squadra, ma non è così: in realtà, a parte coloro che hanno messo in piedi la squadra, le nazionalità delle altre sono miste, la partecipazione alle attività della squadra è libera e alcune ragazze, pur radicate in una squadra, talvolta aiutano altre squadre se viene loro a mancare il numero minimo di giocatrici. Quindi non solo c’è molta mescolanza a livello di nazionalità all’interno di una squadra, ma anche fra squadre c’è un certo grado di osmosi. Alla mia richiesta relativa alle ragioni della scelta dei nomi delle squadre mi è stato risposto più volte che “noi [latinoamericane/i] facciamo così”, “è la nostra *costumbre*” [è la nostra usanza]. Il richiamo alle nazioni di origine è dunque un aspetto individuato come caratterizzante della propria identità di singole e di collettività, riconosciuto come pratica diffusa in America Latina e rinforzato dalla propria collocazione in Italia come straniere. Come detto nel secondo capitolo, anche in altri raduni nei parchi ci sono frequenti rimandi alla nazionalità dei soggetti per identificarli e includerli nei discorsi. A questa forma di patriottismo è associata una frequente identificazione nazionale dei soggetti con la fisionomia fisica, attraverso la quale si riconoscono le provenienze e le “appartenenze etniche”. È diffuso, non solo in questo contesto, l’uso di nomignoli, appellativi che individuano alcune caratteristiche fisiche come la statura, la corporatura, il colore della pelle, i lineamenti del viso: tra questi troviamo *chola*, *cholita*, *negrita*, *china*, *chibola*, *gordita*, *flaquita*. Gli ultimi due termini

---

<sup>19</sup> “Names are like coded messages, which on the one hand locate them temporally and spatially, while on the other hand provide them with mnemonic fuses.”

si riferiscono rispettivamente a persone in carne o molto magre; *chibola* rimanda alla bassa statura del soggetto; i restanti termini sono usati per descrivere il colore della pelle e i lineamenti del viso. Come già spiegato nel primo capitolo il termine *chola* è utilizzato in Perù per riferirsi alle persone della *sierra* andina e le mie interlocutrici lo hanno tradotto per me con “terrone”; *negrita* è usato per indicare un colore scuro della carnagione, non necessariamente di persone afrodiscendenti; *china* è utilizzato per persone con la forma degli occhi particolarmente allungata. Si tratta di termini con potenziale uso dispregiativo, qui usati come vezzeggiativi, in particolare attraverso la forma diminutiva (-ita). Questa pratica di nominazione è strettamente connessa alle costruzioni identitarie presenti in Perù e rielaborate nel contesto milanese. L’utilizzo di questi termini e di commenti sul grado più o meno chiaro/scuro della pelle sono molto diffusi a Lima e a Milano, anche tra familiari e conoscenti. In più occasioni ho notato che le valutazioni erano più positive verso le persone dotate di una pelle più chiara e che persone con la pelle più scura, trovandosi in luoghi aperti e soleggiati, si spostavano in zone d’ombra dichiarando di essere “già abbastanza scure” (Noemi, note di campo)<sup>20</sup>. Questi atteggiamenti sono anche una conseguenza di modalità razziste presenti nei contesti di emigrazione, oltre che un’azione di difesa, a Lima per le migranti interne e a Milano per le migranti internazionali: a Milano, sebbene mi sembri diffuso un atteggiamento *politically correct*, in realtà sono frequenti valutazioni e giudizi sulle persone che ci circondano sulla base dei loro lineamenti fisici.

“Un po’ per il fatto che noi abbiamo la pelle di colore un po’ diverso, anche se poco, comunque si vede sempre la differenza tra un peruviano e un italiano. A volte mi guardano con un po’ di diffidenza. All’inizio è stato un po’ duro, però dopo, piano piano, mi sono abituata e non ci ho fatto più caso. Ho visto, invece, tanto razzismo nei confronti degli africani.” (Nilza, intervista in Laforgia e Ferloni, 2008, pp. 142-143).

“Però c’è una cosa che ho notato a proposito degli italiani, cioè che non hanno troppa fiducia nei confronti degli stranieri. Mi sembra che su questo abbiano un pregiudizio, come se tutti gli stranieri fossero diversi, più ignoranti, ma mi sembra che in questa vita, in questo mondo, tutti quanti abbiamo da imparare da tutti.” (Doris, intervista in Laforgia e Ferloni, 2008, p. 102).

---

<sup>20</sup> Anche Salvi (2003) nota fenomeni simili.

Una squadra non è identificata solo con una o più nazioni, ma anche con il luogo in cui si ritrova più spesso e in cui organizza e ospita un campionato, potendo quindi dire che quella squadra in quel campo “gioca in casa”; questo rimanda non solo al collegamento con il luogo fisico, ma anche alla maggiore familiarità con le reti relazionali locali, ivi inclusi i rapporti con le avventrici e tifose, con gli arbitri e con i soggetti che vengono per proporre musica e vendere cibi e bevande.

Parlando con le coordinatrici di due squadre emerge ripetutamente il problema dell'affidabilità delle giocatrici: il riferimento non è solo ai limiti alla partecipazione imposti dai gravosi impegni lavorativi, soprattutto delle lavoratrici domestiche, o dalle grandi distanze da percorrere per partecipare, che spingono alcune a rinunciare agli allenamenti, ma anche ai frequenti cambiamenti di appartenenza delle giocatrici. Ogni partecipante è libera di interrompere quando vuole la sua partecipazione alle attività di una squadra, abbandonare, entrare in un'altra squadra e questo avviene spesso sulla base delle spinte delle reti amicali. Proprio questa libertà e informalità sono da molte apprezzate. Alcune coordinatrici però vorrebbero stabilire accordi scritti a inizio stagione in modo da garantire maggiore stabilità alla squadra.

Le squadre femminili giocano a calcetto (*fulbito*) in formazioni da 5, 7 o 9 a seconda delle regole del campionato e delle dimensioni del campo. Tra le giocatrici vi sono donne di età varia, dai 16 ai 50 anni circa. Ciò che spinge tutte le mie interlocutrici a partecipare a queste attività è il desiderio di rilassarsi, di passare del tempo insieme ad altre ragazze latinoamericane, di divertirsi e fare un po' di sport in un contesto che, come detto nel paragrafo precedente, è caratterizzato da pratiche che rimandano a quelle dei Paesi di origine, unite alla possibilità di parlare liberamente in spagnolo. Due ragazze, Simona e Sonia, che a Lima avevano giocato in squadre di calcio professionali, dopo essersi inserite per qualche tempo in una squadra italiana, hanno preferito partecipare a queste attività. Le ragioni addotte riguardano la diversità del tipo di impegno: nelle squadre agonistiche italiane il numero di allenamenti a settimana e l'atmosfera di stress da agonismo erano troppo intensi e difficilmente conciliabili con gli impegni di lavoro. Per questo la nascita nel 2009 di alcuni campionati di calcio fra squadre latinoamericane femminili ha ridato loro la possibilità di giocare e di svagarsi. Non poche donne intraprendono lunghi viaggi fra i luoghi di residenza e quelli degli allenamenti e delle partite. Altre si svegliano all'alba la domenica mattina per svolgere

lavori di pulizie in uffici e poi recarsi per tempo alla partita. Dati gli scopi non professionali ma ludici di queste partite, molte delle coordinatrici delle squadre ci tengono a dirmi che nel decidere chi far giocare durante una partita, esse tengono conto non solo della bravura di ogni giocatrice, ma anche del desiderio di ognuna di partecipare. Oltre che dalle giocatrici, questi raduni sono frequentati da molte altre avventrici, amiche, fidanzate, madri, figlie e altre parenti delle giocatrici che vengono per fare il tifo e per passare un pomeriggio di relax. Si tratta quindi di luoghi a predominanza femminile. Ad ogni modo le figure maschili non sono assenti e in particolare rivestono i ruoli di Mister (uno degli allenatori della squadra) e di arbitro e godono dell'appellativo di *señor*. Similmente *señora* è utilizzato per rivolgersi alle donne di età maggiore di colei che parla. La presenza di soli arbitri uomini mi si chiarisce durante la premiazione: si tratta di persone facenti parte delle organizzazioni ufficiali di arbitri, che vedono una scarsissima presenza di donne. Vi sono uomini anche fra gli spettatori: amici, fidanzati, figli e altri parenti che assistono alle partite. Nei casi di compresenza di campionati di calcio femminili e maschili, vi sono i giocatori con le loro reti relazionali. In alcune coppie eterosessuali, uomini e donne si recano a questi incontri ognuno giocando nella propria squadra. Sia nel documentario *La Polverera* (cit.), che documenta efficacemente esperienze aggregative fra latinoamericane/i in un campo sportivo di Roma, sia nella mia ricerca, emerge che queste partite di calcio costituiscono per molte donne eterosessuali un'occasione di staccare dagli impegni familiari e ricavare del tempo per sé e per le proprie reti amicali. In questo ambiente infatti il calcio, anche femminile, gode di ampia legittimazione. Anche a Lima e in altre zone del Paese è frequente questa pratica, in particolare negli ambienti popolari e nell'ambiente lesbico.<sup>21</sup> Il documentario *Peru: A league of their own* (Rodrigo Vásquez, 2011) presenta un'esperienza di aggregazione femminile in alcuni villaggi della *sierra* peruviana in cui, a partire dall'attività calcistica, gruppi di donne hanno conquistato spazi di libertà per sé e hanno elaborato riflessioni politiche sulle condizioni dei propri villaggi e sulle azioni da intraprendere collettivamente per migliorarle.

Di seguito, attraverso il resoconto di una domenica in C, in occasione della finale dei campionati maschile e femminile ivi organizzati, presento gli elementi di maggiore

---

<sup>21</sup> A Lima ho avuto modo di frequentare ripetutamente incontri serali di calcio organizzati e partecipati da lesbiche di varie estrazioni sociali e appartenenti ad associazioni differenti.

interesse di queste esperienze, in cui ho seguito in particolare un gruppo di ragazze della squadra XY (nome fittizio).

*Luglio 2011.* Oggi si giocano le finali e si svolgono le premiazioni dei campionati di calcetto maschile e femminile. Nel primo pomeriggio raggiungo le ragazze di XY. È caldo e il sole è forte: alcune usano ombrelli da pioggia per ripararsi dal sole, gli stessi ombrelli che il sabato precedente abbiamo usato per ripararci da un forte acquazzone, che, mi dicono con orgoglio le mie interlocutrici, non ha impedito il prosieguo delle partite. Superato il varco d'ingresso nel muro di cinta di questo campo sportivo, mi ritrovo in mezzo a una grande quantità di donne e uomini per la maggior parte latinoamericane/i. Dai gazebo allestiti provengono profumi di pietanze alla griglia e musica da discoteca europea e latinoamericana che ci accompagneranno per tutto il pomeriggio. Ogni tanto qualcuna accenna passi di ballo, anche se in questo contesto non è l'attività principale. Nel corso del pomeriggio una canzone fra le tante mi colpisce: in questi mesi nelle discoteche europee va per la maggiore una versione remixata di *Tu vuoi fa' l'americano* che viene qui proposta in con il testo modificato in *Yo soy latinoamericano* [Io sono latinoamericano].

Addentrandomi nel grande prato vedo le ragazze della squadra XY e le raggiungo. Ci salutiamo e cominciamo a chiacchierare. Inizia la finale femminile per il terzo e quarto posto. In contemporanea si svolge la finale maschile per il terzo e quarto posto. Con orgoglio, e come hanno già fatto in altre occasioni, le ragazze mi fanno notare che la stragrande maggioranza delle persone presenti è distribuita nei pressi del campo dove giocano le squadre femminili, dimostrando maggiore interesse per queste ultime rispetto a quelle maschili: “perché è più divertente, perché le donne si portano dietro le famiglie, le amiche” (Simona, note di campo), le donne hanno insomma *network* di relazioni più strette e il fatto che qui siano le protagoniste è fonte di piacere e orgoglio.

Nel corso della partita le persone si avvicinano ai bordi del campo per seguirne l'andamento e partecipare attraverso commenti e tifo: grida di complimenti o di deprecazione vengono lanciate per incitare le giocatrici o in occasione di azioni ben condotte, di gol, di falli o di possibili errori dell'arbitro. Chi deve giocare al prossimo turno si riscalda e si cambia recandosi in una struttura che funge da spogliatoio o in macchina o protetta dal gruppo di amiche. Nel contempo piccoli gruppi di uomini e donne chiacchierano, si allenano a bordo campo o in aree laterali, mentre gruppi di bambini giocano a pallone. Si beve birra in cerchio come rito di amicizia, si chiacchiera, talvolta scorrono sguardi di interesse e seduzione fra uomini e donne, così come fra donne. Sguardi e conversazioni prolungate possono essere intesi come pratiche di seduzione. Come in altri contesti, anche

qui emergono *sexscapes*, immaginari basati sulle identità nazionali. Alcune ragazze si tengono abbracciate senza nascondere il loro rapporto di coppia. Gli altri presenti non sembrano farci troppo caso, ma alcune ragazze lesbiche ritengono che bisognerebbe comportarsi con maggiore riservatezza “perché ci sono famiglie e bambini e gli può dare fastidio” (Simona, note di campo). Questo atteggiamento, se da un lato esprime l’introiezione dell’omofobia altrui, dall’altro è anche una forma di difesa e prevenzione di potenziali conflitti. Ognuna insomma vive diversamente il senso di libertà in questo contesto, in cui ad ogni modo le lesbiche si percepiscono come presenza consistente e questo assicura loro un certo potere e conseguente margine di spontaneità. Sembra di poter dire quindi che le persone eterosessuali presenti, uomini o donne, accettino o tollerino questa presenza e ci convivano, che siano parenti, amici o estranei. La presenza lesbica non è esplicitata, si muove nel dispositivo del “si sa, ma non si dice”, è ammessa a patto di un certo grado di “decoro” e “contenimento”, secondo un meccanismo diffuso anche in molte famiglie, come abbiamo visto nel quarto capitolo. Tale sistema porta a parziali nascondimenti e autocensure. D’altra parte il fatto di percepirsi come gruppo numeroso costituisce un potenziale di cui le partecipanti sono consapevoli: ritrovarsi dà forza al gruppo e alle singole e innesca processi di legittimazione.

Terminate le due partite per il terzo e quarto posto, ci spostiamo ai bordi del campo grande dove si svolgeranno in successione la finale femminile e maschile per il primo e secondo posto. A differenza delle altre partite, queste ultime sono maggiormente ritualizzate: come nel calcio professionale, prima dell’inizio le squadre si dispongono in linea retta al centro campo e insieme ascoltiamo gli inni nazionali delle squadre in gara. Prima si svolge la partita femminile e in ultimo quella maschile, prima della quale ascoltiamo anche l’inno italiano in onore alle nazionalità dei proprietari del campo che ci ospita e l’inno del Paese dell’associazione organizzatrice.

Nel corso della partita maschile molte ragazze non guardano la competizione con attenzione. Ho l’occasione di parlare con Jolanda, una delle organizzatrici principali di questo campionato, una donna di circa 50 anni in Italia da molti anni, madre di una ragazza di 24, che gioca in una squadra. Lei e gli/le altri/e volontari/e dell’associazione hanno organizzato questo campionato e di conseguenza gestiscono tutte le attività che si svolgono in questo contesto, inclusa la vendita di cibi e bevande. Noto infatti che alcune persone estranee all’associazione provano nel corso del pomeriggio a vendere pacchi di biscotti e gallette per autofinanziare la propria squadra, ma vengono cortesemente invitate a non farlo. Nel corso del pomeriggio noto volontari/e dell’associazione che girano per il prato con grandi sacchi neri per raccogliere bottiglie e carte da terra. Jolanda mi spiega che ha deciso

di organizzare questi raduni per offrire alle/ai giovani un contesto di svago e socialità, dato che a suo dire altrimenti queste/i passano il fine settimana a bere alcolici in eccesso fino a notte fonda. Lei stessa tra l'altro era una calciatrice da giovane nel suo Paese e anche qui talvolta gioca per dare una mano in caso di bisogno. Oggi infatti ha dovuto giocare dato che molte giocatrici sono assenti perché tornate per le ferie al proprio Paese o perché, lavorando come badanti, sono dovute andare fuori Milano in luoghi di villeggiatura al seguito delle persone anziane di cui si occupano. Il suo dispiacere per le assenze legate al lavoro totalizzante delle badanti è presente anche in altre squadre. La figlia di Jolanda mi parla del grande sostegno ricevuto dalla madre nel creare questo spazio relazionale per lei e per altre/i ragazze/i.

Le ragazze di XY si sono organizzate con acqua e cibo che condividono. Avevo già notato come anche agli allenamenti sono le coordinatrici e il Mister che più di altre si preoccupano dei generi di conforto per le giocatrici. La squadra costituisce un gruppo comunitario solidale. Al bisogno ci si presta l'attrezzatura, l'uniforme, i parastinchi o le scarpette. Il gioco e l'allenamento sono vissuti in modo informale e non rigidamente disciplinato, ma è presente un senso di responsabilità collettiva.

Nella sezione maschile di questo campionato è presente una squadra non latinoamericana, anch'essa identificata in base al Paese di provenienza dei giocatori. Noto che essi non sono accompagnati da donne o da molti sostenitori e che non si mescolano molto con gli altri avventori. Competono per la finale del primo posto e saranno proprio loro a vincere.

Dopo questo lungo pomeriggio giunge il momento della cerimonia di premiazione che prevede coppe e medaglie non solo per le prime cinque squadre maschili e femminili, ma anche attestati di partecipazione per ogni singola squadra e riconoscimenti speciali per la/il capocannoniera/e e la/il miglior portiera/e. Ci raduniamo intorno al gazebo con i premi dove uno dei componenti dell'associazione organizzatrice conduce la cerimonia invitando alcuni ospiti a parlare. Sono presenti un rappresentante del Consolato del Paese dell'associazione organizzatrice, un rappresentante della società sportiva che in qualità di sponsor ha fornito molti dei premi (borse e uniformi), un rappresentante dell'ente titolare del campo, che da tre anni ospita questo torneo, e la Miss Torneo, giovane ragazza che viene presentata dal conduttore alle/agli astanti, ma senza che le sia data la parola. Nei loro discorsi tutti sottolineano il valore dello sport, della pratica interculturale e di questa iniziativa come modello di convivenza positiva, con espliciti riferimenti anche alla presenza della squadra non latinoamericana. Intercultura, integrazione, conoscenza, identità, competizione sana, salute nel tempo libero e nella vita sono alcuni dei concetti presenti in questi discorsi, che si uniscono all'idea che i raduni sportivi organizzati dalle/dai migranti siano modalità positive

di radicamento nel contesto di accoglienza e originali percorsi di cittadinanza. Con gioia le varie squadre ricevono i premi e le vincitrici del primo posto esultano. Terminata la cerimonia ci salutiamo dandoci appuntamento al prossimo fine settimana per un altro campionato.

Nel corso del pomeriggio ho avuto modo di notare differenze di genere nella gestione degli spazi e degli eventi, che rispecchiano la diversa importanza assegnata ai due tornei, maschile e femminile. Gli inni italiano e del Paese dell'associazione organizzatrice vengono ascoltati solo per la finale maschile; le ragazze giocano in un campo considerato da alcune troppo piccolo; inoltre le coppe predisposte per le vincitrici sono più piccole rispetto alle corrispondenti coppe maschili. Durante la premiazione è un uomo a parlare per l'associazione organizzatrice e gli ospiti istituzionali sono tutti uomini, a parte la Miss Torneo che non pronuncia alcun discorso. In questo contesto c'è indubbiamente una forte legittimazione dell'attività calcistica femminile, ma viene comunque rimarcato il diverso status simbolico che le donne rivestono nella società. I campionati di calcio femminile costituiscono insomma un luogo di frontiera per la libertà femminile e per l'accettazione del lesbismo. Il calcio rappresenta la mobilità fisica (Young, 1990, parla di "motilità", in Maher, 2000): "Il calcio offriva un modello di mobilità fisica, di agilità e di autonomia corporea, aspirazione che il modo di vestire sportivo e da esterno – dell'andare fuori – sembrava mettere in evidenza." (Ivi, p. 14). Il campo da calcio spesso occupa un luogo importante nello spazio pubblico e simbolico, che anche le donne eterosessuali e lesbiche da me osservate scelgono per sé. "Il calcio offre un modello di mobilitazione per l'occupazione di spazi anche politici. Le lesbiche [e le eterosessuali] che lo praticavano si avvalevano di un simbolo dominante senza per questo allinearsi con gli uomini. Invece di offrire sostegno come tifose alle squadre maschili, giocavano esse stesse da protagoniste." (*Ibidem*). Maher si riferisce allo studio condotto da Ghiotti (1984-1985) a Torino negli anni Ottanta che mostra che il contesto delle squadre e dei campionati di calcio femminili fornisce uno spazio in cui vivere il proprio lesbismo, maturare l'accettazione a livello soggettivo e affermare la propria presenza nel mondo, attraverso una continua mediazione con la lesbofobia delle strutture eterosessuali. Fornire queste opportunità è uno degli scopi primari delle forme di aggregazione lesbica (Ibry, 2005). Riprendendo la teoria di Ardener (1978) sui "gruppi muti", si può affermare che per le



lesbiche questi spazi offrono la possibilità di parlare i propri linguaggi, di produrre cultura, di creare contesti in cui esprimersi, riconoscersi e relazionarsi con altre simili con un certo grado di libertà. La carenza di spazi di questo tipo spinge molte giovani a concentrare i desideri di confronto con il proprio e altrui lesbismo nei brevi rientri a Lima, dove frequentano assiduamente l'ambiente lesbico, cercando di ricongiungere alcuni aspetti della loro identità, il lesbismo e la "peruvianità", spesso vissuti in maniera scissa a Milano. Non è un caso che, per soddisfare questa esigenza, nei mesi successivi al campionato alcune ragazze che ho conosciuto hanno avuto l'idea di organizzare eventi al di fuori dell'ambiente calcistico, come per esempio feste "per fare qualcosa per le ragazze [lesbiche]" (Simona, note di campo), profilando percorsi di aggregazione espressamente rivolti alle lesbiche latinoamericane.

"Le/i migranti *queer* esperiscono discriminazione e stigma sia da parte delle proprie comunità sia da parte della cultura dominante. Queste esperienze ampliano la marginalizzazione delle/dei migranti *queer* anche all'interno delle comunità 'gay e lesbiche' negli USA (Gopinath, 1996, 2005; Puar, 1998; Reddy e Syed, 2001; Wat, 2002). In queste comunità, in quanto migranti di colore, esse/i vengono categorizzati sulla base del genere e del fenotipo. Nell'impossibilità di rientrare facilmente in identità e categorie normalizzate accettabili, queste/i migranti di colore stabiliscono multiple culture ibride e creano spazi per attività comunitarie, nonché nuove 'tradizioni' culturali che emergono sia dalle loro comunità migranti sia dalle culture dominanti 'etero' e 'gay e lesbiche'."<sup>22</sup> (Manalansan, 2006, p. 236).

Nel citato cortometraggio *La Polverera*, un'intervistata narra i cambiamenti che la partecipazione alle partite di calcio hanno determinato su di lei a livello di percezione corporea e identitaria. Questa giocatrice, che lavora come domestica "fissa", non parla alla propria datrice di lavoro degli incontri domenicali: la domenica mattina quando esce di casa è mesta e il suo corpo è sottomesso, mentre quando torna a casa la sera,

---

<sup>22</sup> "Migrant queers experience discrimination and stigma from both their own communities as well as from mainstream culture. These experiences extend the marginalization of migrant queers even within the 'gay and lesbian' communities in the United States (Gopinath, 1996, 2005; Puar, 1998; Reddy and Syed, 2001; Wat, 2002). As migrants of color, these queers are gendered and racialized accordingly by these communities. Unable to be easily located in normalized acceptable identities and categories, these migrants of color are establishing multiple hybrid cultures and creating spaces for community activities and new cultural 'traditions' that depart from both their own migrant communities and from mainstream 'straight' and 'gay and lesbian' cultures."

dopo la domenica passata a giocare e stare in compagnia delle amiche, si muove diversamente, si sente tranquilla e disinvoltata e, ridendo, dice che deve fare attenzione a non far notare troppo la sua diversità. Questa testimonianza mi pare estremamente significativa perché riesce a mostrare il peso che le relazioni hanno sulla percezione di sé: stare fra pari, fare sport, ridà un senso di pienezza alla persona e la toglie per qualche ora da relazioni di potere in cui è trattata da sottoposta.

Ho notato una volta di più come l'abbigliamento sia collegato all'immagine di sé che si vuole dare nelle relazioni con gli/le altri/e: alcune ragazze, anche dopo aver giocato, rimangono con la maglia della squadra, mentre altre ci tengono a cambiarsi e mostrarsi in abiti meno sportivi.

Il contesto che ho descritto si configura come uno spazio comunitario protetto, dove c'è un senso di sicurezza e di padronanza sulle proprie vite. L'attività dei campionati di calcio e la ritualità che la caratterizza costituiscono un contesto di messa in atto di pratiche collettive e individuali in cui confermare, contestare e riconfigurare immagini e idee dei contesti di provenienza, di quello di arrivo e quelle provenienti da altri luoghi, in cui dare forma a nuove identità, "un amalgama creativa di pratiche e idee da diverse località"<sup>23</sup> (Manalansan, 2000, p. 184). I raduni nei parchi in generale, così come altre attività aggregative, costituiscono contesti di costruzione di località, di assegnazione di un nuovo senso ai luoghi vissuti nel Paese di emigrazione, di rielaborazione delle identità soggettive e collettive all'interno di processi di (dis)continuità, di conservazione e di cambiamento. Molte delle riflessioni elaborate da Manalansan (2000) riguardo a un evento organizzato e partecipato da gay filippini a New York, mi pare siano pertinenti anche per l'evento da me presentato.

"I rituali sono pratiche sociali importanti non perché riflettono l'ambiente sociale, ma perché presentano un metacommento sul mondo (Bruner 1986, 23). Per un/a migrante o un gruppo in esilio 'i rituali forniscono un terreno in cui accrescere la coscienza di confini comunitari, confermando e rafforzando i posizionamenti individuali e l'identità sociale' (Naficy 1991, 295). In un mondo in cui l'identità non è radicata o territorializzata in un luogo specifico, i rituali divengono i segni ai crocevia."; "Questa *performance* rituale [...] è

---

<sup>23</sup> "a creative amalgamation of practices and ideas from different locations".

un complesso intreccio di significati, se volete, un ‘momento’ di congiunzioni critiche che parla dell’esperienza diasporica dei gay filippini.”<sup>24</sup> (Ivi, pp. 186, 191).

Il cambiamento quindi si affianca alla continuità, che per soggetti lontani dal proprio Paese assume anche caratteristiche di nostalgia.

“La nostalgia ha ravvivato l’immagine e la memoria della patria filippina, al tempo stesso riconoscendo l’insediamento in una ‘nuova casa’ qui negli USA. [...] Il ruolo delle memorie della patria e la questione del dislocamento culturale e psichico postcoloniale rappresentano uno spazio cruciale nelle vite di molti transmigranti gay filippini e di tutti i transmigranti.”<sup>25</sup> (Ivi, pp. 197-198).

Il calcio nei parchi evoca le attività domenicali in Perù (e in altri contesti dell’America Latina), dove si mangia, si balla e si gioca. È un po’ come trovarsi là, ricreare il senso di “casa”. Paerregaard (2008) narra di esperienze simili anche a Los Angeles (USA).

“Questo processo continua attraverso più generazioni come parte della lotta per creare coerenza tra spazi, sogni e corpi. Tuttavia tale coerenza non sarà mai completa. [...] Stuart Hall (1990, 235) nota che le esperienze nella diaspora non sono né essenziali né pure, ma eterogenee e differenti. Inoltre egli argomenta che l’identità nei contesti diasporici è marcata dalla sua natura trasformativa e dall’enfasi sulla differenza.”<sup>26</sup> (Manalansan, 2000, pp. 200-201).

---

<sup>24</sup> “Rituals are important social practices not because they are reflective of the social milieu, but rather because they present a metacommentary on the world (Bruner 1986, 23). For an immigrant or exilic group, ‘rituals provide the terrain in which the consciousness of communal boundaries is heightened, thereby confirming and strengthening individual location and positionality as well as social identity’ (Naficy 1991, 295). In a world where identity is not rooted or territorialized within a specific place, rituals become the signs at the crossroads.”; “This ritual performance [...] is a complex bundle of meanings, if you will, a ‘moment’ of critical conjunctions that speak to the Filipino gay diasporic experience.”

<sup>25</sup> “Nostalgia revived the image and memory of the Filipino homeland while at the same time acknowledging being settled in a ‘new home’ here in the United States. [...] The role of memories of the homeland and the issue of postcolonial cultural and psychic displacement represent a crucial space in many Filipino gay transmigrants’ and in all transmigrants’ lives.”

<sup>26</sup> “This process continues in several successive generations as part of the struggle to create some coherence among spaces, dreams, and bodies. Yet such a coherence will never be complete. [...] Stuart Hall (1990, 235) notes that experiences in the diaspora are neither essential nor pure but heterogeneous and diverse. He further argues that identity within the diasporic context is marked by its transformative nature and emphasis on difference.”

## Conclusioni

Abbiamo visto come i raduni nei parchi, nel quadro delle molte attività aggregative comunitarie organizzate da latinoamericane/i e da peruviane/i a Milano, siano uno spazio di rielaborazione identitaria e di negoziazione dei significati della propria presenza nel Paese di immigrazione. In questi luoghi si reinventano e riconfigurano pratiche di socialità e idee della nazione. Secondo Gupta e Ferguson (1997) “diventa sempre più importante che l’antropologo impari a guardare ai processi di costruzione del luogo e della patria da parte di coloro che fuggono o si spostano dai loro paesi.” (p. 6). Attraverso queste pratiche collettive si rielaborano i concetti di modernità e tradizione, i posizionamenti di genere, di orientamento sessuale e quelli fenotipici/etnici. Bisogna tenere in considerazione che, come affermano Mahler e Pessar (2006), “i *network* sociali delle/dei migranti possono essere risorse sociali altamente contestate, non sempre condivise nemmeno nella stessa famiglia o tra coniugi”<sup>27</sup> (p. 33), infatti in essi le/i diverse/i attrici/tori sociali agiscono sulla base di scopi differenti. I campionati di calcio femminile sono uno spazio di libertà per le donne sia eterosessuali sia lesbiche. Per queste ultime, inoltre, essi costituiscono uno spazio di vivibilità e una frontiera per l’accettazione sociale del lesbismo.

---

<sup>27</sup> “migrant social networks can be highly contested social resources, not always shared even in the same family or between spouses”.

## CAPITOLO 5

### SECONDA PARTE: I DISCORSI SUI DIRITTI NEL MOVIMENTO DELLE LESBICHE IN PERÚ<sup>28</sup>

In questa seconda sezione del quinto capitolo presento alcune attività realizzate dalle organizzazioni lesbiche a Lima. Data l'ampiezza del tema scelgo qui di presentarle attraverso l'analisi delle principali articolazioni dei discorsi sui diritti che le attraversano, mettendole in dialogo con le riflessioni che l'antropologia ha prodotto negli ultimi anni rispetto ai diritti umani. Lo scopo è mostrare alcune pratiche agite dalle lesbiche organizzate a Lima, in quanto strettamente connesse alla costruzione identitaria di sé e del lesbismo.

Goodale, nella sua introduzione al numero di "American Anthropologist" dedicato al rapporto fra antropologia e diritti umani, individua due filoni principali nei quali sintetizza gli approcci attuali della produzione disciplinare statunitense nei confronti dei diritti umani: uno descrittivo e l'altro applicativo. Nel primo "la pratica sociale dei diritti diviene un oggetto di indagine etnografica"<sup>29</sup> (Goodale, 2006a, p. 3). L'intento è di studiare "come i diritti umani funzionano empiricamente, cosa significano per i diversi attori sociali e infine come si legano – sempre empiricamente e non concettualmente – ad altre configurazioni transnazionali"<sup>30</sup> (Ivi, p. 4). Il secondo approccio concepisce un'antropologa/o più coinvolta/o, che diventa partecipante attiva/o nella rielaborazione dei diritti umani universali e delle prassi di implementazione a livello locale. Si tratta di un'antropologia applicata in cui la ricerca antropologica si lega a progetti per una maggiore giustizia sociale. Accantonata la contrapposizione fra universalismo e relativismo in quanto aporetica e non produttiva, Engle Merry (2006), Speed (2006) e altri propongono un approccio analitico-critico ai diritti umani che contribuisca al miglioramento di una giurisprudenza mondiale, evitando forme di "imperialismo morale" (Hernández-Truyol, 2002) ed espandendo le

---

<sup>28</sup> Una prima versione di questo capitolo è comparsa in Maher (2011) ed è qui presentata con consistenti modifiche e materiali aggiuntivi.

<sup>29</sup> "reconceptualizing the social practice of rights as an object of ethnographic inquiry".

<sup>30</sup> "how human rights actually function empirically, what human rights mean for different social actors, and, finally, how human rights relate—again, empirically, not conceptually—to other transnational assemblages".

definizioni di diritti umani per incrementarne l'efficacia e contribuire a una "politica culturale emancipazionista" (Turner, 1997).

Il mio lavoro incrocia queste due posizioni poiché l'etnografia da me svolta si inquadra in un lavoro di tipo descrittivo-analitico, che ha comportato coinvolgimenti e scelte di campo, sia per la mia vicinanza alle lotte dei soggetti osservati, che mi ha reso possibile l'accesso a determinati contesti, sia perché talvolta non è stato possibile non agire come partecipante coinvolta e schierata. Un esempio è stata la mia partecipazione alla manifestazione "Apúntate contra el racismo!" ovvero "Ségnati/metti una firma contro il razzismo", organizzata il 14 agosto 2009 da LUNDU – Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos<sup>31</sup>, alla quale il LIFS - Lesbianas Independientes Feministas Socialistas<sup>32</sup> e l'ULB-MHOL<sup>33</sup> (Unidad de Lesbianas y Bisexuales del Movimiento Homosexual de Lima) avevano deciso di dare supporto.

Con le ragazze di LIFS mi sono recata alla manifestazione, una *intervención urbana* o *flash mob* nell'óvalo del Parque Kennedy di Miraflores (una grande rotonda snodo della viabilità in quel quartiere centrale e benestante di Lima). Tutte le presenti, dopo aver sottoscritto un impegno contro il razzismo firmando un documento proposto da LUNDU, hanno indossato una maglietta con lo slogan della manifestazione e hanno preso in mano

---

<sup>31</sup> <http://apuntatecontraelracismo.blogspot.com>. L'ONU ha dichiarato il 2011 anno internazionale degli/delle afrodiscendenti. Gli/le afroperuviani/e sono vittime di un forte razzismo e si collocano socialmente soprattutto nelle classi basse, essendo lo stigma della schiavitù molto vivo ed essendo considerati "estranei" sociali di categoria bassa, discriminati nel settore educativo e sul lavoro. Concentrati/e oggi principalmente nelle aree delle costa a sud di Lima, essi/e non sono riconosciuti/e come "nativi/e", né come discendenti di colonizzatori, ma di schiavi, seppure sono stati/e storicamente parte integrante delle trasformazioni economiche, sociali e culturali in Perù: ne sono un segno la musica, i balli e piatti tipici "criollos", apprezzati in tutto il Paese. Per questo nel loro volantino si sottolinea con forza l'appartenenza nazionale e l'essere parte di un progetto di costruzione di una nazione plurale. Gli slogan sul volantino recitano: "Escribe tu compromiso, Afirma la identidad nacional, Tacha toda forma de discriminación, Subraya la equidad y el respeto, Remarca la Vida, Unidos en la diferencia" [Scrivi il tuo impegno, Afferma l'identità nazionale, Cancella ogni forma di discriminazione, Sottolinea l'uguaglianza e il rispetto, Rimarca la Vita, Uniti nella differenza].

<sup>32</sup> Il LIFS, il cui motto è "Insurgencia Sexual", pone particolare attenzione ai temi della difesa e del rispetto del corpo delle donne, occupandosi per esempio del diritto all'aborto e del contrasto alla violenza. Su questi temi realizza campagne di sensibilizzazione con pubblicazione di materiali e realizzazione di laboratori. Una delle attività del LIFS è la costituzione di un gruppo musicale di *batukada*: con tuniche di metallo trasformate in tamburi suonano durante le manifestazioni. Le canzoni sono create inventando testi originali e applicandoli a musiche note in Perù. Il risultato sono canzoni a tematica lesbica e femminista, oltre a *lemas*, slogan da gridare nelle manifestazioni. <http://lifsperu.blogspot.com/>.

<sup>33</sup> Questo gruppo, composto sia da attiviste storiche sia da giovani, collabora e contribuisce alle battaglie del movimento LGBT di Lima e del Perù partecipando a manifestazioni pubbliche, *marchas* e *plantones*, in relazione con la società civile e le istituzioni; organizza eventi dedicati alle donne lesbiche e bisessuali, quali letture e discussioni culturali, cineforum, laboratori di riflessione su di sé, di promozione dell'autostima per offrire strumenti contro la lesbofobia interiorizzata, oltre a incontri ludici come feste e gite. Il MHOL, nato nel 1982, è uno dei gruppi LGBT più longevi del Perù; <http://www.mhol.org.pe/>.

cartelli con messaggi antirazzisti: ci siamo distribuite lungo i diversi incroci pedonali collocati nei punti di accesso alla grande rotonda centrale e, allo scattare del semaforo verde per i pedoni, ci siamo disposte lungo le strisce pedonali per mostrare i cartelli ai/alle conducenti dei veicoli in sosta con il rosso. L'entusiasmo era molto e ho partecipato attivamente, sia perché condividevo i contenuti e le modalità della manifestazione, sia perché invitata dalle compagne del LIFS e di LUNDU<sup>34</sup>: non farlo avrebbe significato marcare la mia estraneità, infatti il mio coinvolgimento è stato letto come segnale di appartenenza e ha rinsaldato la fiducia.



Foto realizzata da LUNDU e pubblicata sul sito <http://apuntatecontraelracismo.blogspot.com>

Credo che sia difficile, soprattutto nel campo delle pratiche dei diritti umani osservate a livello di implementazione locale, mantenere una posizione totalmente descrittiva.<sup>35</sup> Speed (2006) si chiede quanto sia possibile mantenere una distanza critica

<sup>34</sup> Non è affatto scontato che persone appartenenti a una minoranza decidano di allearsi con un'altra minoranza, essendo spesso accaduto nella storia del Perù e non solo, che gruppi in cerca di legittimazione sociale cercassero piuttosto alleanze con i soggetti al potere all'interno di dinamiche di scambio di favori. L'omofobia e la lesbofobia sono inoltre diffuse anche fra gli/le afroperuviani/e e fra i/le nativi/e, viceversa le persone LGBT non sono necessariamente scerve da razzismo. Si tratta dunque di costruire dei percorsi di conoscenza reciproca che possano portare ad alleanze e a una società più inclusiva.

<sup>35</sup> Per approfondire la questione dell'*engagement* in antropologia si vedano tra gli altri: Edelman (2001) e Nash (2005).

e in che misura gli attori sociali lo consentano e mostra alcune ambiguità etiche per cui, se da un lato è pericoloso asservire l'analisi critica a uno scopo, dall'altro un distacco e una critica che guardi dall'alto gli attori sociali crea diffidenza e rabbia. Simili questioni si pongono nell'etnografia dei movimenti sociali: i soggetti in lotta non sempre sono disponibili ad accogliere presenze estranee o a permettere che le loro dinamiche interne siano accessibili. Una possibile soluzione secondo Goodale (2006b) è stabilire rapporti di collaborazione con lo scopo di produrre una critica culturale dei diritti umani.

### **Parlare in termini di diritti**

A scopo introduttivo è utile segnalare alcune informazioni generali sulla composizione dell'ambiente lesbico di Lima. Oltre alle associazioni di cui parlerò in seguito, che spesso hanno strette relazioni con i movimenti femministi e GBT, sono presenti alcuni pub e discoteche in diversi quartieri della città: dall'esterno questi locali non presentano insegne che li rendano riconoscibili, bisogna essere a conoscenza della loro esistenza attraverso altri canali. Mi viene spiegato dalle ragazze frequentate nel corso della ricerca che questi locali si differenziano per la classe sociale a cui si rivolgono, di cui indicativi sono i prezzi di ingresso. Un'attività aggregativa popolare sono le partite di calcio, organizzate in modo autogestito durante i fine settimana o in serate infrasettimanali presso alcuni impianti sportivi della città. Si tratta di iniziative di singole donne che desiderano creare spazi di incontro per lesbiche senza legarsi a una specifica associazione lesbica. Vi è una ricca rete di *blog*, siti *web*, piattaforme di informazione, forum e *chat* per conoscere altre persone e confrontarsi, caricare e diffondere foto e video, che testimoniano il coraggio della visibilità di molte. Vi sono inoltre alcune trasmissioni radiofoniche quali "Milenia Radio" e "Secretos al corazón"<sup>36</sup>. Anche le riviste cartacee vengono considerate un mezzo importante di informazione e produzione culturale; tra queste troviamo "La Mestiza" e "Visibles".<sup>37</sup>

Negli ultimi anni la visibilità lesbica sta aumentando anche nei settori dello spettacolo e dei media. Sono note cantanti, attrici e ballerine lesbiche. Inoltre nel 2009 vari casi di cronaca nera hanno portato il lesbismo alla ribalta nei *mass media*, con il loro carico di violenza e morbosità, ma anche di dibattito pubblico sull'orientamento

---

<sup>36</sup> [www.secretosalcorazon.com](http://www.secretosalcorazon.com).

<sup>37</sup> <http://lamestizacolectiva.blogspot.it/>; <http://revista-visibles.blogspot.it/>.



sessuale. Anche nel settore delle professioni intellettuali, per esempio nelle università, vi sono vari/e docenti che si occupano di studi di genere e sessualità realizzando numerose pubblicazioni. Tuttavia nel 2008 una docente è stata licenziata da un'università privata in quanto lesbica. Per avere un'idea della situazione generale nel Paese rispetto all'accettazione dell'omosessualità si può considerare l'inchiesta nazionale pubblicata nel 2009 dal quotidiano "El Comercio"<sup>38</sup>, secondo cui l'80 per cento degli/delle intervistati/e tollera l'omosessualità e più del 60 per cento la considera come un orientamento sessuale diverso ma legittimo. Questo dato si affianca alla presenza frequente di atti di violenza palese agiti sia contro singole/i sia contro gruppi organizzati nel corso di manifestazioni pubbliche: per esempio il 14 febbraio 2011, durante un presidio organizzato dalle associazioni LGBT nella Plaza de Armas di Lima, la polizia ha osteggiato con violenze verbali e fisiche i/le manifestanti, suscitando proteste a livello nazionale e internazionale. Un simile contesto di omofobia diffusa coesiste con recenti aperture da parte della sindaca di Lima, Susana Villarán, che ha partecipato alla manifestazione unendo simbolicamente in matrimonio alcune coppie lesbiche e gay per sostenere la richiesta di diritti per le persone LGBT. Tale è la pressione politica intorno ai diritti per le persone LGBT che il dibattito sulle unioni civili è diventato un tema della campagna elettorale presidenziale del 2011 in cui alcune/i attiviste/i si sono candidate/i per il ruolo di congressista (parlamentare).

Il contesto che qui analizzo è quello del movimento lesbico di Lima e dei modi in cui il discorso sui diritti viene appropriato, prodotto e negoziato.<sup>39</sup> Cosa è un diritto? Chi è soggetto di diritto? Quali aspetti del vivere vengono considerati diritti e come vengono riformulati per affermarli socialmente? Che tipo di soggetti vengono conseguentemente costituiti?

Innanzitutto è interessante notare come nel contesto da me osservato molte battaglie per attuare cambiamenti nella società prendono la forma di affermazioni in termini di diritti. Il *frame*<sup>40</sup> dei diritti, umani e civili, è molto usato dai movimenti LGBT, certamente anche per il sostegno che tale *frame* riceve a livello internazionale, nonché

---

<sup>38</sup> Inchiesta elaborata da Ipsos Apoyo nell'agosto 2009. "El Comercio" è uno dei principali quotidiani nazionali peruviani, <http://elcomercio.pe>. Si veda anche l'inchiesta realizzata dalle ONG Promsex e Manuela Ramos nel 2011 (Liendo, 2011).

<sup>39</sup> Per un interessante studio antropologico sulle pratiche e i discorsi sui diritti nei movimenti delle donne e LGBT in Perù si veda Williams (2009).

<sup>40</sup> Cornice. Il concetto di *frame* è stato sviluppato da teorici dei movimenti sociali per analizzare i modi in cui le idee vengono presentate e divengono persuasive nei movimenti sociali.

per l'interesse dello Stato peruviano alla crescita economica e a far dimenticare le gravi violazioni dei diritti umani del suo recente passato. In questo senso lo Stato peruviano è sensibile alle pressioni internazionali. Tale strategia è adottata anche da altri movimenti sociali per contrastare ad esempio la povertà estrema, il razzismo, le discriminazioni contro le donne, le/i bambine/i o le/i native/i. Il movimento delle lesbiche, che storicamente si lega a quello femminista, a quello gay e alla sinistra sociale, riformista o anticapitalista, non è da meno. Presento qui a titolo di esempio due campagne contro la lesbofobia e l'omofobia.

Nell'autunno 2009 il gruppo studentesco Bloque Estudiantil LGBTI<sup>41</sup> di Lima ha realizzato il seguente volantino per il 13 ottobre, la giornata delle Rebeldías Lésbicas<sup>42</sup>.



<sup>41</sup> Il Bloque Estudiantil LGBTI nasce nel settembre 2009 ed è la rete dei gruppi LGBTI universitari, tra cui Versiones UNMSM (presso la Universidad Nacional Mayor San Marcos) e Derecho LGTB-USMP (presso la Universidad San Martín de Porres); <http://bloque-estudiantil-lgtbi.blogspot.com/>.

<sup>42</sup> Si tratta di una manifestazione internazionale per la visibilità lesbica condivisa in tutti i Paesi dell'America Latina. La data è il 13 ottobre ed è stata decisa nel 2007 in Cile durante il VII Encuentro Lésbico Feminista de Latino America y el Caribe (ELFLAC) in ricordo della data del primo incontro ELFLAC il 13 ottobre del 1987 in Messico. Lo scopo è creare un catalizzatore di attenzione sulle questioni rilevanti per la vita delle lesbiche, rivolgendosi alla società intera e alle lesbiche per mostrare modelli positivi, nonché alle altre aree del movimento GBT che spesso hanno messo in secondo piano il lesbismo. Oggi la data è assunta da tutto il movimento LGBT ed è l'occasione per la redazione di *report* sullo stato dei diritti delle lesbiche e di piattaforme politiche per il cambiamento.

L'immagine raffigura due ragazze che si baciano mentre le altre le guardano sorprese; la scritta che l'accompagna recita: “¡No te sorprendas! La visibilidad es nuestro derecho”<sup>43</sup>. Il richiamo qui è al diritto alla libertà di espressione, al diritto alla differenza. Il volantino è stato distribuito nelle università di Lima in vista degli eventi organizzati per il 13 ottobre 2009.

Nel luglio 2009 Care Perú e il Ministero della Sanità hanno realizzato la campagna di manifesti *Perú. Un país diverso* il cui motto è “[Somos diferentes,] pero... ¡Tú y yo tenemos los mismos derechos!”<sup>44</sup>.



Il messaggio della campagna è quello di chiedere l'uguaglianza di fronte alla legge e il rispetto delle differenze, differenze che non devono impedire l'accesso a una piena cittadinanza. Si rende qui esplicito ciò che sostiene Boaventura de Sousa Santos: “abbiamo diritto a essere uguali quando la differenza ci rende inferiori; abbiamo diritto a essere differenti quando la nostra uguaglianza ci decharacterizza. Da qui la necessità di un'uguaglianza che riconosca le differenze e di una differenza che non produca, alimenti o riproduca disuguaglianze.”<sup>45</sup> (cit. in Campaña por la convención de los derechos sexuales y reproductivos, 2006, p. 12). Entrambi questi volantini rivendicano

<sup>43</sup> “Non ti stupire! La visibilità è un nostro diritto”.

<sup>44</sup> “[Siamo diversi,] ma... Tu e io abbiamo gli stessi diritti!”.

<sup>45</sup> “tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos derecho a ser diferentes cuando nuestra igualdad nos descaracteriza. De allí la necesidad de una igualdad que reconozca las diferencias y de una diferencia que no produzca, alimente o reproduzca las desigualdades.”

come diritto la libertà di vivere le esperienze e le identità LGBT senza nascondersi, senza vergogna e con riconoscimento pubblico. A tale proposito non vi è un unico discorso, ma approcci e pratiche differenti.

Similmente a ciò che si verifica in molti movimenti sociali, anche nel movimento lesbico di Lima sono riconoscibili due anime che si rifanno a due posizionamenti politici con linguaggi e metodi differenti, a Lima denominati “autonome” vs “istituzionali”: uno tende a un cambiamento radicale della società, si esprime in termini di autodeterminazione ed è anticapitalista; l’altro è riformista e cerca il cambiamento a piccoli passi attraverso una relazione più stretta anche con le istituzioni. Nella realtà da me osservata queste due anime non sono sempre incarnate da soggetti in netta contrapposizione: le pratiche scelte talvolta si intrecciano, selezionate in base al contesto, al *target* e allo specifico obiettivo. Lo stesso gruppo, dunque, può mescolare tali pratiche e agire posizionamenti tattici all’interno di un comune desiderio di miglioramento sociale. Presento di seguito le piattaforme di due gruppi che mostrano i due diversi approcci.

Riporto alcuni stralci da un testo di Cedamano (2007) che trasmette efficacemente le posizioni e le rivendicazioni del suo gruppo, il LIFS: “applicare il principio della ‘politica affermativa’”; “assicurarsi che i pochi trionfi legislativi non ci facciano perdere la nostra prospettiva nella lotta per i cambiamenti nella struttura della società”; “lottare per cambiare la definizione di famiglia e l’istituto del matrimonio”; “fornire alternative per il significato di cittadinanza: questo concetto, per come è concepito attualmente, non pare né democratico né inclusivo”; “contribuire a riformare [l’ONU] in modo che possa rispondere a interessi e richieste delle popolazioni del mondo e non agli interessi delle corporazioni; non deve solo servire da palliativo alle conseguenze devastanti delle politiche sessiste neoliberali”<sup>46</sup> (pp. 48-50). I concetti di lotta e autodeterminazione, la richiesta di cambiamento della definizione di famiglia e il punto di vista critico sui rischi delle politiche riformiste, mostrano la tensione verso un cambiamento di sistema.

---

<sup>46</sup> “apply the principle of ‘affirmative politics’”; “ensure that a few legal triumphs do not make us lose our perspective in the struggle for changes in the structure of society”; “fight for change in the definition of family and the institution of marriage”; “provide alternatives for the meaning of Citizenship; this concept, the way it stands at present, seems neither democratic nor inclusive”; “contribute towards reforming it [UN] so that it may respond to the interests and demands of the world’s population and note the interests of corporations; and that it should not serve to palliate the devastating consequences of neo-liberal sexist politics”.

Pur lottando per ottenere leggi che riconoscano e tutelino le persone LGBT, le componenti di LIFS non le ritengono il fine ultimo della loro azione.

Diversamente altri gruppi si esprimono in termini di istanze di “protezione”, di “riduzione del danno” per “popolazioni vulnerabili” e di “diritto a formare una famiglia”. Quest’ultimo approccio è più comune fra coloro che hanno collegato le richieste di diritti per le persone LGBT ai temi della sanità pubblica, volendo evitare di fronteggiare direttamente i poteri conservatori contrari a un pieno riconoscimento della cittadinanza delle persone LGBT. Ne è un esempio parziale l’*Informe Anual sobre Derechos Humanos de Personas Trans, Lesbianas, Gays y Bisexuales en el Perú 2008* che, basato sui *Principi di Yogyakarta*<sup>47</sup>, valuta il comportamento dello Stato relativamente ai seguenti obiettivi: “eliminare la discriminazione contro le persone trans, lesbiche, gay e bisessuali”; “riconoscere la personalità giuridica delle persone [TLGB]”; “riconoscere i diritti economici, sociali e culturali” quali il diritto al lavoro, a “formare una famiglia”, alla sicurezza, alla casa, all’educazione, alla salute; “garantire il diritto a una vita libera dalla violenza”; “garantire l’accesso alla giustizia”<sup>48</sup> (Ballero, 2009, pp. 3-4).

A seconda delle fasi politiche e dei contesti, l’una o l’altra prospettiva possono risultare più efficaci: talvolta possono coesistere, talaltra si contrappongono nettamente. All’interno delle politiche pari opportunità vi sono differenze dovute anche al tipo di finanziatori a cui ci si rivolge. Le riunioni del movimento LGBT a cui ho partecipato a Lima sono state momenti di ricca discussione in cui tali scelte sono state attentamente valutate, anche per le conseguenze che comportano sul piano della costruzione soggettiva: le persone LGBT sono cittadine a tutto tondo o utenti di servizi settoriali o soggetti svantaggiati? Il tentativo mi pare quello di agire su più livelli, intrecciando relazioni con attori diversi con il risultato di una compresenza di linguaggi, modelli identitari e aspirazioni.

I gruppi LGBT stabiliscono alleanze con altri movimenti sociali aderendo alle loro rivendicazioni, facendole proprie e individuando convergenze su obiettivi comuni, quali la laicità dello Stato, la non discriminazione nel settore educativo e nei servizi sanitari, il

---

<sup>47</sup> Si veda il prossimo paragrafo per un’analisi più approfondita dell’*Informe* e dei *Principi di Yogyakarta*, [www.yogyakartaprinciples.org](http://www.yogyakartaprinciples.org).

<sup>48</sup> “eliminar la discriminación contra las personas Trans, Lesbianas, Gay y Bisexuales”; “reconocer la personalidad jurídica del las personas [TLGB]”; “reconocer los derechos económicos, social y culturales”; “garantizar una vida libre de violencia”; “garantizar el acceso a la justicia”.

diritto alla libera associazione e al rispetto, la protezione contro i crimini di odio. Nel 2008 il motto della Kolectiva Rebeldías Lésbicas<sup>49</sup> per la giornata delle Rebeldías Lésbicas in America Latina era: “*Luchando al lado de todos los pueblos y las mujeres del Perú. Luchando por nuestros derechos, nuestro bienestar, respeto y felicidad*”<sup>50</sup>. Ogni alleanza determina un adattamento delle strategie esistenti e la creazione di nuove, in un continuo processo di negoziazione fra attrici sociali, priorità, spazi di azione, relazioni di potere fra attiviste/i e con altri soggetti quali le istituzioni, i finanziatori e settori della cittadinanza.

### **Modelli di “vernacularizzazione”**

Le attrici sociali che considero, ovvero le attiviste dei gruppi osservati, sono figure che Engle Merry (2006) chiamerebbe “traduttrici”, “*knowledge brokers*”, soggetti cioè che hanno competenze in più ambiti sociali, che veicolano conoscenze e agiscono da ponte tra realtà dai linguaggi differenti, con lo scopo di realizzare dei miglioramenti sociali locali. Engle Merry si riferisce a questo processo di traduzione culturale con il concetto di “vernacularizzazione”. Le attiviste lesbiche sono dunque soggetti chiave nel processo di “vernacularizzazione dei diritti umani”. Secondo Engle Merry vi sono due tipologie di vernacularizzazione: le repliche e gli ibridi. Le prime trapiantano e adattano un modello internazionale ai contenuti locali, le seconde modificano maggiormente il modello in base al contesto locale. La vernacularizzazione non avviene solo fra linguaggi internazionali e uno specifico contesto nazionale, ma anche fra diverse realtà locali, come per esempio fra centro e periferie di Lima, fra Lima e altre città del Perù, fra contesti urbani e rurali. Le modalità di tali vernacularizzazioni sono molteplici. Presento di seguito due casi osservati a Lima.

---

<sup>49</sup> Coordinamento fra alcuni gruppi lesbici di Lima che prende il nome dalla giornata delle Rebeldías Lésbicas; <http://www.kolektiva-rebeldias-lesbicas.blogspot.com/>.

<sup>50</sup> “Lottando accanto a tutti i popoli e le donne del Perù. Lottando per i nostri diritti, il nostro benessere, il rispetto e la felicità” (Kolectiva Rebeldías Lésbicas Perú, 13 ottobre 2008).

***Caso 1: “Informe Anual sobre Derechos Humanos de personas Trans, Lesbianas, Gays y Bisexuales en el Perú 2008”***

Il 7 agosto 2009 un'attivista lesbica di LTGB Legal<sup>51</sup> con cui sono in contatto mi invita alla presentazione del *Informe Anual sobre Derechos Humanos de personas Trans, Lesbianas, Gays y Bisexuales en el Perú 2008* (Ballero, 2009). L'incontro si svolge presso la Universidad Peruana Cayetano Heredia, che sostiene l'iniziativa, nell'aula magna della sua sede di Miraflores, quartiere benestante del centro di Lima. Si tratta di un incontro formale fra attiviste/i, interlocutrici istituzionali, la stampa e un pubblico di soggetti sensibili alla causa. L'*Informe* è il frutto del lavoro della Red Peruana TLGB<sup>52</sup> e della ONG Promsex<sup>53</sup>. Nell'*Informe* viene valutato lo stato dei diritti LGBT in Perù sulla base di quanto stabilito nei *Principi di Yogyakarta*. Questi ultimi nascono nel 2007 grazie al lavoro di giuriste/i, avvocate/i, attiviste/i ed esperte/i in diritti umani, che decidono di raccogliere in un unico documento tutte le esistenti normative internazionali vincolanti sui diritti umani relative all'identità di genere e all'orientamento sessuale. Nell'*Informe* gli autori applicano i Principi alla situazione peruviana per valutare il comportamento dello Stato attraverso l'analisi di casi specifici.<sup>54</sup>

L'incontro è così strutturato: un primo intervento di un'avvocata di LTGB Legal presenta e spiega i *Principi di Yogyakarta*, un secondo intervento di un attivista della Red Peruana TLGB presenta l'*Informe*, quindi si passa a una tavola rotonda con interlocutrici istituzionali a cui è stato chiesto di esprimersi in merito all'applicazione dei Principi e alle strategie per migliorare la situazione in Perù. Si tratta di rappresentanti di enti pubblici che sono nati man mano che il discorso sui diritti umani ha rafforzato una codificazione giuridica dell'esperienza umana sollecitando l'istituzione di strutture di tutela governative: la Defensoría del Pueblo, la Coordinadora

---

<sup>51</sup> Associazione di avvocate/i che si occupa di diritto del lavoro, diritto di famiglia, violenza familiare e violenza sessuale, pressione sulle istituzioni, promozione dei diritti umani fra persone LGBT, corsi di formazione, supporto legale alle associazioni LGBT; <http://www.suselparedes.org/ltgblegal.html>.

<sup>52</sup> Rete che unisce molte associazioni LGBT del Perù, con sede a Lima, sostiene battaglie di pressione politica, si relaziona con le istituzioni preposte al monitoraggio e alla promozione dei diritti umani, realizza progetti di supporto alla popolazione LGBT e di contrasto all'omolesbotransfobia; [www.redperuanatlg.org](http://www.redperuanatlg.org).

<sup>53</sup> Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos: si occupa di sessualità, diritti sessuali e riproduttivi, tutela e supporto delle donne e delle persone LGBT, elaborazione di studi e formazione non omofobica e non sessista; [www.promsex.org](http://www.promsex.org).

<sup>54</sup> Nel paragrafo precedente sono riportati alcuni dei Principi considerati.

Nacional de Derechos Humanos e la Coordinadora ONUSIDA. Tutti questi soggetti, insieme ai molti gruppi LGBT di Lima presenti, dichiarano disponibilità a collaborare. L'ultima parte dell'incontro è dedicata alla premiazione di alcune/i attiviste/i di rilievo e a una rievocazione della storia del movimento LGBT, il cui esordio risale ai primi anni Ottanta con la fondazione del MHOL e la nascita di gruppi lesbici, quali il GALF - Grupo de Lesbianas Feministas<sup>55</sup>. È un'occasione importante di riconoscimento per chi ha contribuito a questa storia e di trasmissione di conoscenza sia alle interlocutrici istituzionali sia ad attiviste/i più giovani. L'intero incontro è teso a un'azione di sensibilizzazione e di pressione sulle istituzioni del proprio Paese, riconosciute come interlocutrici a cui si chiede altrettanto riconoscimento e azioni conseguenti efficaci. In seguito si manterranno monitorati gli impegni presi.

È interessante notare che gli *Informe* realizzati negli anni precedenti da soggetti del movimento LGBT non fanno riferimento ai *Principi di Yogyakarta*. Solo dal 2007 infatti è stato dato impulso a livello internazionale alla promozione di questo utilissimo strumento giuridico. Per esempio proprio durante la conferenza mondiale di ILGA<sup>56</sup> del 2008 i Principi sono stati presentati, spiegati e offerti come strumento da usare nelle battaglie locali: sono in corso di elaborazione manuali per attivisti/e che li rendono fruibili e applicabili. La storia dei *Principi di Yogyakarta* è dunque una storia di continue "traduzioni": dal basso dell'attivismo locale, concentrato su casi concreti di discriminazione e sull'elaborazione di buone prassi, verso un'elaborazione giuridica locale, per passare in seguito all'universalizzazione di principi, successivamente ritradotti per l'uso di attiviste/i locali con una nuova forza determinata dalla loro universalità:

"I/le traduttori/trici rimodellano i programmi dei diritti globali al servizio dei problemi locali [...]. Tuttavia la fonte delle idee e delle istituzioni globali è solitamente un'altra

---

<sup>55</sup> Fondato nel 1984, il GALF, prima organizzazione lesbica del Perù, era un'organizzazione antisessista e antirazzista con sede in Lima. Si è occupato di difesa delle persone discriminate, sensibilizzazione della società, ricerca, formazione e comunicazione sia con gruppi di auto-aiuto sia con azioni di pressione sulle istituzioni. Ha collaborato con le organizzazioni femministe e quelle omosessuali. È stato attivo fino a pochi anni fa. Ora le attiviste agiscono in altri gruppi lesbici di Lima; [www.galf.org](http://www.galf.org).

<sup>56</sup> International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association.



località che ha sviluppato un'idea o una pratica che viene tradotta in una forma che circola globalmente e che è quindi trapiantata in una nuova località.”<sup>57</sup> (Engle Merry, 2006, p. 39).

Considerare l'omosessualità come una variante legittima del comportamento umano e la libera espressione del proprio orientamento sessuale come un diritto umano stabilisce uno scarto notevole nei rapporti di potere globali e locali, sia sul piano materiale sia su quello simbolico. Per i soggetti LGBT significa essere riconosciuti come esseri umani “normali” in una “normalità” che si amplia e modifica, titolari di diritti, rispetto e dignità, non più individui manchevoli, malati o errori di natura, oggetto di sanzioni sociali che ne limitano le possibilità di vita. Per i soggetti eterosessuali tale modifica degli assetti di potere generali comporta una relativizzazione del proprio posizionamento, ma anche una riduzione della rigidità dei ruoli sociali di genere e dunque una potenziale maggiore libertà di espressione.

### ***Caso 2: I talleres<sup>58</sup> del ULB-MHOL***

L'Unidad de Lesbianas y Bisexuales del MHOL (ULB-MHOL) conduce ogni settimana laboratori per donne lesbiche con l'intento di far riflettere, attraverso la partecipazione attiva e la messa in gioco di sé, su dinamiche di lesbofobia interiorizzata, con lo scopo di elaborare le eventuali discriminazioni subite, potenziare l'autostima, promuovere un'identità lesbica assertiva, prevenire la violenza e il *machismo* nelle relazioni di coppia. Le partecipanti vengono coinvolte in giochi di ruolo e in discussioni in cui, attraverso lo scambio di esperienze, ricevono supporto e strumenti per decostruire un'immagine denigrata del lesbismo e instaurare relazioni rispettose delle parti, ovvero gestire quello che oggi in Europa è denominato *minority stress*, stress causato dall'appartenenza a una minoranza sociale discriminata. Raccontare qualcosa di sé e sentirlo poi rielaborato da altre, specchiarsi in loro, modifica la percezione di sé. Per esempio durante un *taller* una ragazza raccontò di aver avuto una fidanzata molto gelosa che la controllava in tutto e la tempestava di telefonate. Questo atteggiamento le creava disagio, ma lo aveva considerato una forma di amore e quindi tollerato, fino a

---

<sup>57</sup> “Translators refashion global rights agendas for local contexts [...]. However, the source of global ideas and institutions is usually another locality that has developed an idea or practice that is translated into a form that circulates globally and is then transplanted into another locality.”

<sup>58</sup> Laboratori.

quando la compagna cominciò a impedirle di fare qualunque cosa in sua assenza. Le conduttrici del *taller* hanno riletto questa dinamica relazionale e la gelosia come forma dannosa di amore, la cui causa è la carenza di sicurezza in sé e la scarsa autostima, dovuta anche alla mancanza di legittimazione sociale profonda delle relazioni d'amore fra donne. Si possono qui rilevare vari passaggi di significato: la gelosia, inizialmente vista come caratteristica soggettiva, viene inquadrata in un sistema sociale più ampio; in seguito il focus ritorna sull'individuo che, cosciente delle dinamiche strutturali, ha ora più strumenti per evitarne gli effetti distruttivi. Attraverso questo processo le donne lesbiche acquisiscono una coscienza collettiva che dà forza al loro desiderio di cambiamento sociale.

In Perù sono molti i corsi, gli interventi e le *brochure* che promuovono la “consapevolezza dei propri diritti” per rendere i soggetti capaci di esercitarli in prima persona nelle relazioni in famiglia, sul lavoro, a scuola e in tutti gli ambiti della vita sociale. Come osserva Engle Merry (2006), l'adozione del concetto di diritti umani porta a una modifica nelle soggettività, nel modo in cui i soggetti concepiscono le azioni intraprese e subite: le *knowledge brokers* danno forma alle esigenze locali in termini di diritti umani per ottenere risultati a livello delle istituzioni, riformulando in quell'ottica le storie dei soggetti che intendono proteggere.

Rifacendomi alle tipologie di “vernacularizzazione” proposte da Engle Merry, mi pare che la redazione dell'*Informe* e le sue modalità di utilizzo corrispondano maggiormente a una “replica”, agita consapevolmente per poter stabilire paragoni a livello internazionale sul piano giuridico, sociale, simbolico, sanitario. I laboratori del ULB-MHOL mi paiono piuttosto un “ibrido”, basato sull'intreccio tra pratiche prodotte dal movimento femminista, da quello LGBT locale, con riferimenti alle politiche locali e internazionali.

Secondo Engle Merry (2006) le/i traduttrici/tori più vicine/i ai soggetti *target* dell'azione creano ibridi, mentre quelle/i più vicine/i alla fonte creano repliche. Sulla base di quanto da me osservato a Lima, mi pare si possa affermare che a seconda dei contesti e degli obiettivi le stesse attrici sociali possano talvolta inventare repliche, talaltra ibridi, a seconda degli obiettivi. Inoltre Engle Merry nota che le/i traduttrici/tori sono vincolate/i ai campi discorsivi in cui operano, i cui rapporti di potere le/li

condizionano: ad esempio dover compiacere i finanziatori, focalizzando la violazione dei diritti umani a livello dell'individuo, può comportare di nascondere le dinamiche della violenza strutturale. Nel contesto da me osservato, seppure queste dinamiche erano presenti, non mi pare che l'alternativa tra focus sull'individuo e focus sulla struttura sociale si ponesse in maniera netta, ma che si cercassero invece compromessi per portare avanti entrambe le azioni e riflessioni. A Lima le attiviste lesbiche, anche grazie ai finanziamenti di fondazioni internazionali, usano il *frame* dei diritti umani lottando per diritti individuali in un quadro di cambiamento sociale più ampio in cui le questioni LGBT si collegano alla lotta di classe, ai diritti delle donne, di native/i e di afrodiscendenti, con posizioni riformiste o radicali.

### **Il *frame* dei diritti sessuali e riproduttivi**

I soggetti LGBT lottano affinché i diritti LGBT siano considerati diritti umani: il modo in cui questo viene tematizzato dipende dalle forme che i diritti umani assumono localmente, sulla base delle storie politiche specifiche. In America Latina i diritti LGBT sono spesso inclusi nella più ampia categoria di “diritti sessuali e riproduttivi”, nata per proteggere le donne.

I gruppi lesbici sono sovente legati alle reti femministe e includono nelle loro attività battaglie femminili. Dagli anni Settanta le femministe lottano per il diritto all'autodeterminazione, alla libera sessualità e contraccezione, per la depenalizzazione dell'aborto; chiedono giustizia sociale, accesso delle donne alla gestione della cosa pubblica e miglioramento delle condizioni di vita. Negli anni Ottanta e Novanta la pandemia di HIV ha dato avvio a molti studi sulle sessualità e sulla salute sessuale e ha canalizzato fondi per ricerche e progetti nel settore della sanità pubblica, fornendo risorse anche alle attività di gay e trans MtF<sup>59</sup>. Dalla metà degli anni Novanta varie ONG femministe sono diventate più istituzionali e da allora progressivamente il discorso sulle libertà e sul controllo del corpo si è legato a quello sui diritti umani in ottica governativa. Sono stati creati enti pubblici, come la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, la Coordinadora Nacional Multisectorial en Salud, il Fondo Global de Lucha contra el Sida, Tuberculosis y Malaria e la Defensoría del Pueblo; si sono

---

<sup>59</sup> MtF: Male to Female (da maschio a femmina).

rafforzate le ONG femministe, come Demus - Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán e Movimiento Manuela Ramos; si sono potenziate reti internazionali con competenza anche per l'America Latina, quali IGLHRC, CIDH e CLADEM<sup>60</sup>. Le attiviste lesbiche peruviane hanno come riferimento importante la legislazione internazionale a favore dei diritti delle donne, come ad esempio la Convenzione Internazionale sull'Eliminazione di ogni forma di Discriminazione Contro le Donne<sup>61</sup> e i risultati della Conferenza ONU del Cairo del 1994 e della Conferenza ONU sulle donne di Pechino del 1995.

Nel 1999 varie ONG e reti femministe e LGBT hanno lanciato la *Campaña por una convención interamericana por los derechos sexuales y los derechos reproductivos* e hanno redatto un documento (Campaña, 2006) che connette cambiamenti nella concezione dei generi con gli effetti della globalizzazione e con il capitalismo. Il corpo sessuato è considerato al centro di molte pratiche di violazione dei diritti, giustificate in nome della cultura e della tradizione<sup>62</sup>. Le autrici analizzano condizioni sociali che violano, con meccanismi talvolta simili talaltra differenti, l'autonomia decisionale delle donne eterosessuali e lesbiche rispetto all'intenzione di avere relazioni sessuali, di praticare la contraccezione e la procreazione. Di conseguenza la sessualità e la riproduzione vengono poste al centro dei dibattiti sulla democrazia e il corpo diviene spazio politico di movimenti e lotte. L'intento delle autrici è di minare i discorsi egemonici sul corpo e sulla sessualità. Le barriere sociali al godimento dei diritti sono individuate nel potere dello Stato, della Chiesa cattolica, dei mezzi di comunicazione, della classe medica e del mercato, che sfruttano precisi modelli di femminilità e mascolinità. Queste agenzie contribuiscono a determinare le percezioni dei soggetti come più o meno meritevoli di diritti.

Per far luce su questi temi trovo interessante fare riferimento ad alcuni studi realizzati da antropologhe e studiosi peruviane/i di scienze sociali che hanno assunto come categorie centrali del proprio lavoro quelle di "diritti sessuali" e di "diritti

---

<sup>60</sup> International Gay and Lesbian Human Rights Commission; Comisión Interamericana de Derechos Humanos; Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer.

<sup>61</sup> CEDAW, 1979.

<sup>62</sup> Il riferimento è a pratiche quali la lapidazione delle vedove, le mutilazioni genitali femminili e la chirurgia sui/sulle bambini/e intersessuati/e.

riproduttivi”. Secondo Petchesky<sup>63</sup> “i diritti riproduttivi e sessuali nascono dalle necessità umane che soggiacciono alla condizione di esseri sessuati che agiscono pratiche sessuali e che hanno capacità riproduttive.”<sup>64</sup> (cit. in Palomino et al., 2003, p. 21). Tamayo mette in luce che le donne hanno la necessità di affermare il proprio essere soggetto, di esercitare autonomia sul proprio corpo e rivendicare il piacere come diritto, nonché la salute, la *privacy* e l'intimità (in Palomino et al., 2003). Cáceres, Cueto e Palomino (2008a, 2008b) analizzano lucidamente le politiche, i discorsi e gli eventi relativi ai diritti sessuali e riproduttivi in Perù dal 1990 al 2004, considerando i ruoli giocati dallo Stato e da altri attori chiave come la Chiesa cattolica, le agenzie internazionali e i movimenti sociali. Le/Gli autrici/tori spiegano che

“negli anni '90 un governo autoritario usò un discorso femminista per stabilire un imponente programma di contraccezione chirurgica<sup>65</sup>, che fu duramente criticato dalle organizzazioni delle donne e per i diritti umani in ragione delle pratiche coercitive, della mancanza di consenso informato e della negligenza medica nel contesto di obiettivi programmatici numerici. Il programma fu interrotto grazie all'indignazione pubblica e alla pressione di un'inusuale confluenza tra la Chiesa Cattolica e i gruppi delle donne. Successivamente i cattolici fondamentalisti, all'interno di un'alleanza di governo democratica ma instabile, hanno usato la preoccupazione sociale creata da quegli eventi per minare i programmi di salute riproduttiva del Ministero della Sanità e per censurare termini quali 'genere' e 'diritti sessuali e riproduttivi' nei documenti chiave normativi e programmatici del settore pubblico.”<sup>66</sup> (Cáceres, Cueto e Palomino, 2008b, pp. 127-128).

---

<sup>63</sup> Includo questa autrice nordamericana in quanto riferimento importante per le e gli studiose/i peruviane/i.

<sup>64</sup> “Los derechos reproductivos y los derechos sexuales nacen de las necesidades humanas que subyacen a su condición de ser sexuado, de su sexualidad y de su capacidad reproductiva.”

<sup>65</sup> Il riferimento è al governo Fujimori. Il programma di sterilizzazione era diretto soprattutto alle donne native delle aree rurali.

<sup>66</sup> “In the 1990s, an authoritarian government used a feminist discourse to establish a major surgical contraception program, which was severely criticized by women's and human rights organizations for coercion, lack of informed consent, and medical negligence in the context of numeric program goals. The program had to be stopped due to public outrage and pressure from the unusual confluence of the Catholic Church and women's groups. Later, fundamentalist Catholics in an unstable democratic government alliance used the social concern created by these events to undermine the reproductive health program at the Ministry of Health and to censor terms such as “gender” and “sexual and reproductive rights” in key normative and programmatic public sector documents.”

Negli ultimi vent'anni in Perù

“il dibattito sui diritti riproduttivi [...] ha attraversato tre fasi: la mobilitazione per la depenalizzazione dell'aborto<sup>67</sup> (primi anni Novanta), l'implementazione di un programma governativo di contraccezione chirurgica di massa (metà anni Novanta) [...], la reazione dei conservatori che hanno usato lo scandalo della sterilizzazione per attaccare la salute riproduttiva in generale”<sup>68</sup> (Ivi, p. 160).

Solo più recentemente si è andato sviluppando il concetto di diritti sessuali di pari passo con una lenta accettazione delle minoranze sessuali.

Secondo Palomino, Ramos, Valverde e Vásquez è da rilevare che

“l'esercizio dei diritti sessuali e dei diritti riproduttivi, come tutti i diritti umani, è fortemente relazionato all'esercizio dei diritti individuali e dei diritti sociali, economici e politici, e si può affermare che esistono innumerevoli barriere affinché donne e uomini possano esercitare la loro cittadinanza 'sessuale' e la loro autonomia riproduttiva, questione che inoltre dipende da quanto potere e risorse hanno.”<sup>69</sup> (2003, p. 17).

Questi autori sottolineano inoltre il rischio che l'abbinamento dei concetti di diritti sessuali e di diritti riproduttivi possa renderli utilizzabili solo per soggetti eterosessuali in età riproduttiva, escludendo così tutti gli altri. Le attiviste lesbiche il cui lavoro ho conosciuto a Lima si avvalgono delle possibilità offerte da queste categorie ampliandone le definizioni e rendendole inclusive della libertà di scelta dell'orientamento sessuale, nonché stabilendo alleanze politiche con altri soggetti i cui diritti sessuali e riproduttivi sono violati.

---

<sup>67</sup> Ad oggi in Perù è stato legalizzato solo l'aborto terapeutico.

<sup>68</sup> “the reproductive rights debate [...] has gone through three phases: mobilization for the decriminalization of abortion (early 1990s); implementation of a mass governmental program focused on surgical contraception (mid-to-late 1990s) [...]; and the conservative backlash which used the sterilization scandal to attack reproductive health more generally.”

<sup>69</sup> “El ejercicio de los derechos sexuales y derechos reproductivos, como todos los derechos humanos, está fuertemente interrelacionado al ejercicio de los derechos individuales y los derechos sociales, económicos y políticos, y puede afirmarse que existen innumerables barreras para que mujeres y varones puedan ejercer su ciudadanía 'sexual' y su autonomía reproductiva, cuestión que además depende de cuánto poder y recursos tienen.”

## Conclusioni

Il *frame* dei diritti umani è un quadro legislativo, culturale, simbolico ed economico importantissimo per le attiviste e gli attivisti LGBT in tutto il mondo perché sta offrendo legittimazioni per lotte localmente combattute, attraverso un aumento del numero dei diritti codificati, ovvero delle esperienze di vita contemplate, e dei campi di applicazione. Ho cercato qui di accennare ad alcune modalità in cui il discorso sui diritti umani si fa concreto nell'ambito delle azioni del movimento lesbico peruviano, collegato a quelli GBT e femministi. Il genere e la sessualità divengono luogo di battaglie politiche intorno alle quali si intrecciano concezioni relative al potere, all'identità, alla persona e alla cittadinanza. Le *élites* di potere usano le ideologie sul genere e la sessualità per preservare i propri interessi, contrastati da movimenti sociali progressisti o rivoluzionari. Come afferma Petchesky (2008) la sessualità non è riducibile a una parte del corpo o a un bisogno, ma deve essere concepita come integrata in un complesso sistema di forze sociali, economiche, culturali e relazionali.

Messer (1993) nota che in America Latina le antropologhe e gli antropologi sono spesso state/i coinvolte/i personalmente nelle battaglie per i diritti umani individuali e collettivi. Non è un caso dunque che l'antropologa Palomino e le sue colleghe dichiarino di aderire

“a una visione etico-politica che riconosce l'enorme rilevanza dei diritti umani come illuminatori dell'azione nel campo della sanità pubblica, ma anche e soprattutto nella vita quotidiana della gente, negli interventi di promozione e prevenzione della salute sessuale e riproduttiva.”<sup>70</sup> (Palomino et al., 2003, p. 19).

Per Engle Merry (2006) è rilevante osservare in che misura i diritti umani forniscano strumenti emancipatori. A Messer interessa

“valutare continuamente quali libertà le popolazioni valorizzano, attraverso l'analisi dei movimenti di resistenza [...] e [osservare] come il linguaggio statale su compiti, obblighi e

---

<sup>70</sup> “a una visión ético-política que reconoce la enorme relevancia de los derechos humanos como iluminadores de la acción en el campo de la salud pública, pero también y principalmente en la vida cotidiana de la gente, en las intervenciones de promoción y prevención de la salud sexual y reproductiva.”

privilegi, nonché le definizioni di giustizia e di persona di fronte alla legge, si colleghino a concetti e linguaggi ad altri livelli sociali.”<sup>71</sup> (2003, p. 240).

Condivido questi interessi e credo che i discorsi sui diritti delle lesbiche costituiscano un ricco ambito di analisi in questa direzione e che meritino ulteriori approfondimenti. Mi pare che tale *focus* potrebbe fornire occasioni valide di analisi delle questioni che l’antropologia ha messo finora in luce rispetto alle dinamiche di cambiamento della società e dei rapporti di potere, alla costruzione delle soggettività e alle pratiche agite. In questa sezione infatti ho analizzato, collegandomi anche alle analisi di alcune studiose/i peruviane/i *engagé*, alcune pratiche politiche attuate da gruppi lesbici di Lima, che si connettono strettamente alle esperienze femminili e lesbiche esplorate nei precedenti capitoli, in quanto è a partire da queste ultime che le attiviste elaborano azioni volte al miglioramento delle condizioni sociali per le singole e per la collettività.

---

<sup>71</sup> “assess continually what freedoms peoples value by analyzing resistance movements [...] and how state-level language of duties, obligations, and privileges, and definitions of justice and person before the law relate to the language and concepts at other social levels.”



## CONCLUSIONI

Concludo questa trattazione riprendendo le principali questioni affrontate e delineando alcuni possibili percorsi futuri di indagine. La presente ricerca si è occupata dell'osservazione e dell'analisi delle costruzioni di genere e di orientamento sessuale nel quadro di processi migratori femminili dal Perù all'Italia e in particolare da Lima a Milano. Attraverso un'etnografia transnazionale e multi-situata ho cercato di seguire i percorsi di alcune donne e le storie di gruppi familiari, di conoscerne i riferimenti e i diversi contesti di appartenenza. Il genere e la sessualità influiscono sulle scelte che i soggetti fanno e sui loro percorsi sociali: ho cercato di fare emergere le complessità del fenomeno, indagando le motivazioni che spingono a migrare, i contesti di origine e quelli di arrivo, le modalità degli spostamenti, le dinamiche lavorative, le reti familiari, i rapporti in famiglia e fra generazioni e le scelte aggregative, ovvero alcuni degli ambiti del vivere sociale in cui i soggetti esprimono se stessi, realizzano percorsi di vita e costruiscono la propria identità. Osservando questa molteplicità di aspetti è possibile tracciare un quadro dei modi in cui il genere e l'orientamento sessuale danno forma ai corpi e ai percorsi soggettivi e delle modalità in cui questi ultimi da parte loro plasmano il genere e la sessualità.

In questo lavoro di ricerca ho provato ad applicare sul campo e nell'analisi alcune prassi e teorie antropologiche, intersecando ambiti che finora negli studi erano perlopiù rimasti separati: migrazione, genere, orientamento sessuale. Il mio sguardo, inoltre, ha cercato di restituire la complessità della realtà sociale considerando l'intersezionalità anche delle questioni di classe, status sociale, caratteri fenotipici, in relazione ai processi di auto-ascrizione ed etero-ascrizione.<sup>1</sup> Ho voluto indagare le continuità e discontinuità nelle migrazioni interne in Perù e internazionali verso Milano.<sup>2</sup> Ho interpretato il materiale etnografico, bibliografico e le interviste intrecciando l'analisi dei contesti storici, politici e socio-economici, nonché le pratiche agite e narrate dalle mie interlocutrici, situando loro e me stessa nello scenario della globalizzazione. La migrazione porta a modifiche delle "dislocazioni" (Parreñas, 2001) soggettive in un intenso dialogo fra condizioni strutturali e *agency* individuali.

---

<sup>1</sup> Si veda ad esempio: Harper, McClintock, Muñoz e Rosen (1997).

<sup>2</sup> Queste ultime a loro volta si intrecciano con processi migratori interni in Italia: cfr. Arru e Ramella (2003).

“Occorre articolare le dimensioni di disuguaglianza che caratterizzano strutturalmente le società di provenienza con l’analisi delle traiettorie migratorie, osservando dove si collocano le donne e gli uomini nei sistemi di stratificazione sociale in origine e cosa rappresenti la migrazione per queste persone dal punto di vista delle gerarchie razziali, sociali, generazionali e di genere esistenti.” (Herrera, 2005, p. 191).

Ho aggiunto alle variabili menzionate da Herrera anche quella della sessualità (*sexual migration*<sup>3</sup>) per intersecare nell’analisi i desideri affettivi ed erotici.

“La creazione e costituzione delle soggettività di genere è un processo complesso e discontinuo caratterizzato da controllo, contese, accettazione, contestazione e, sempre, negoziazione. L’interazione fra *gendered migrations* e *gendered moves*<sup>4</sup> sta alterando le nozioni dei ruoli di genere appropriati. Il movimento transnazionale, le ideologie culturali, i meccanismi del capitale globale e la persistenza dello stato-nazione stanno risultando in una varietà di nuove soggettività di genere: forme emergenti di controllo maschile e strategie creative attraverso le quali le donne affermano se stesse, oltre a nuovi modi di performare le maschilità e le femminilità.”<sup>5</sup> (Boehm, 2008, p. 28).

Abbiamo visto come la realtà e la retorica della migrazione per lavoro siano fortemente presenti e legittimino molte migrazioni femminili; tuttavia a un’osservazione più approfondita altre importanti motivazioni emergono. La ricerca di nuove opportunità non riguarda solo lo status economico, ma anche la modifica dell’identità di donna, dei modi di vivere la sessualità, eterosessuale o lesbica, e l’arricchimento emotivo, relazionale e culturale, espressi attraverso il dichiarato desiderio di “conoscere”. Il grado e il tipo di pressioni familiari, sociali e lavorative influisce e dà forma al processo decisionale individuale creando un ampio *continuum* tra i due poli delle migrazioni volontarie e forzate. Tali processi vanno collocati nel quadro più ampio del capitalismo globale, in cui la valorizzazione dell’individuo e delle sue libertà

---

<sup>3</sup> Si vedano Carrillo (2004) e altri autori presentati nel primo capitolo.

<sup>4</sup> L’autrice distingue fra migrazioni legate al genere (*gendered migrations*) e cambiamenti a livello di genere (*gendered moves*).

<sup>5</sup> “The creation and reconstitution of gendered selves is a complex and uneven process characterized by control, contention, acceptance, contestation, and, always, negotiation. The interplay of gendered migrations and gendered moves is altering notions of appropriate gender roles. Transnational movement, cultural ideologies, the workings of global capital, and the persistence of the nation-state are resulting in a range of new gendered subjectivities—emergent forms of male control and creative strategies through which women assert themselves and novel ways of performing both masculinities and femininities.”

costituisce un modo per deresponsabilizzare gli Stati e i loro sistemi economici: un meccanismo da molte introiettato, proprio attraverso i discorsi dell'orgoglio del "farsi da sé", del successo e del *progreso*, che danno forma alle narrazioni di sé. Da una parte le migranti ottengono prevalentemente occupazioni basse per prestigio, reddito e per le privazioni da affrontare, dall'altra molte riescono a fare tesoro delle esperienze e costruirsi opportunità di cambiamento, che si ripercuotono sulla percezione di sé, del proprio potere nelle relazioni con gli/le altri/e e sui ruoli in famiglia. Per le lesbiche queste opportunità possono includere una maggiore serenità nell'autorizzarsi a vivere la propria sessualità, ma anche incanalamento in sfere occupazionali marcatamente femminili, che talvolta esse invece vorrebbero allontanare da sé. Il tardocapitalismo globalizzato, che contribuisce a innescare e condurre tali percorsi, produce un movimento circolare per cui se alcuni soggetti riescono a *progresar*, ve ne saranno altri a rimpiazzarli nelle posizioni abbandonate, necessarie al sostentamento del capitalismo stesso. Inoltre, in mancanza di strutture statali affidabili, le reti familiari e comunitarie divengono un riferimento fondamentale che per alcuni soggetti possono costituire spazi di creatività sociale e soggettiva, mentre per altri possono risultare luoghi costringenti, a seconda degli intrecci identitari dei singoli individui. Per esempio alcune lesbiche in Italia hanno elaborato forme di socialità a partire dagli spazi e dalle pratiche peruviane di uso dei parchi, invece altre eterosessuali e lesbiche preferiscono non frequentare tali luoghi. Mentre cercano di cambiare le norme patriarcali interne alle famiglie, le migranti hanno bisogno di queste ultime per resistere ai meccanismi di sopruso del sistema economico e alle discriminazioni razziali. I margini di azione sono maggiori in particolare per quelle giovani che arrivano a Milano trovando già una vasta rete di supporto.

Secondo Maher<sup>6</sup>, osservando la migrazione con un approccio temporale alla vita di un individuo e alle più ampie storie familiari, la città di Lima può essere considerata un *hub*, uno snodo, una città intermedia nei percorsi di migrazione soprattutto per molte persone originarie della *sierra*: infatti se osserviamo i diagrammi di parentela relativi ai luoghi di nascita e di attuale residenza delle componenti della famiglia Tintero<sup>7</sup>, possiamo notare come, tra coloro che sono arrivate/i a Lima giovanissime/i negli anni Settanta al seguito dei genitori, tutte/i sono emigrate/i, mentre i/le loro figli/e, che hanno

---

<sup>6</sup> Conversazione personale.

<sup>7</sup> Si veda la sezione introduttiva "Presentazione delle interlocutrici".

vissuto con maggiore agio, si sentono radicati/e nei Paesi in cui sono cresciuti/e.<sup>8</sup> Mi pare invece che per quanto riguarda le donne lesbiche contino maggiormente altri fattori: laddove vi siano simili condizioni socio-economiche, coloro che a Lima hanno costruito spazi di libertà per sé migrano meno di quelle a cui la migrazione offre l'opportunità di affrontare e vivere desideri prima tenuti nascosti.

Nella ricerca è emerso come i cambiamenti che le migranti esperiscono possano essere positivi e negativi. Pessar e Mahler (2003) si chiedono:

“quali sono i nostri criteri per misurare il cambiamento? In gran parte la valutazione risiede nell'occhio dell'osservatore. Le donne e gli uomini valuteranno il cambiamento usando le misure che sono più significative e pertinenti per le loro realtà, non necessariamente adottando un indicatore universale di parità di genere. Una possibile forma di valutazione consiste nel misurare come il genere influisce sulle potenzialità delle persone di accedere alle risorse [economiche e simboliche].”<sup>9</sup> (p. 832).

È importante non cadere nella dicotomia Occidente/non Occidente, di cui il primo elemento rappresenterebbe il luogo migliore. I cambiamenti avvengono globalmente: mentre alcune donne scelgono di migrare a Milano, altre trovano localmente le risorse per i cambiamenti che desiderano. Ho cercato di indagare i significati di alcune categorie rilevanti per le persone con cui mi sono relazionata: *progresar*, conoscere, lavorare sodo, cura, migrare, *clase media*, *machismo*, famiglia, fiducia, invidia, maternità, donna, peruviani, modernità, tradizione, diritti. In questa complessità ho provato a mettere a fuoco le dinamiche dell'autonomia e della dipendenza e i loro intrecci nella costruzione dell'identità femminile, nel rapporto fra soggetti, nonché fra *agency* e struttura. I modelli di genere e sessuali stanno cambiando sotto le pressioni dell'*agency* individuale e di forze sociali, tra cui i flussi globali di persone, ideologie, tecnologie, informazioni e capitali (Appadurai, 2001). Il genere è una categoria sociale normativa, strutturale e sistemica, che va considerata anche in una prospettiva di

---

<sup>8</sup> Coloro che sono nati/e o giunti/e da piccoli/e nel Paese di emigrazione, si sono lì radicati/e, mentre i/le due nati/e e cresciuti/e a Lima negli anni Novanta stanno vivendo a cavallo tra le due realtà, cercando di decidere dove stabilirsi e dove costruire il loro futuro.

<sup>9</sup> “what are our criteria for measuring change? To an important extent, assessment lies in the eye of the beholder. Women and men will evaluate change by using measures that are most meaningful and germane to their realities, not necessarily adopting a universal gauge of gender parity. One possible form of appraisal is to measure how gender affects people's access to resources.”

negoziiazione con l'intenzionalità, l'esperienza, le trasformazioni e le ri-produzioni degli individui. Le pratiche di autorizzazione e repressione sociale plasmano i percorsi di vita e identitari dei soggetti, così anche la sessualità prende forma attraverso un dialogo costante fra corpi marcati dal genere, che si costruiscono all'interno di campi di forza.

“Ortner (1996:12) concettualizza questa interazione come ‘la sfida di rappresentare formazioni indissolubili di *agency* strutturalmente radicate e di strutture colme di intenzione, per riconoscere i modi in cui il soggetto è parte di reti sociali e culturali più ampie e i modi in cui i «sistemi» sono basati su desideri e progetti umani’.”<sup>10</sup> (Brettell, 2000, p. 121).

Attraverso l'etnografia si può cercare di apprendere e decodificare tali costruzioni: lo studio della prossemica, delle differenze di classe, somatiche, di educazione e generazionali sono alcune delle chiavi di lettura fondamentali per interpretarle. Il genere e la sessualità possono costituire un angolo di osservazione sulla realtà migratoria e un oggetto di analisi attraverso cui mettere alla prova le affermazioni sul sistema globale e sul ruolo dell'*agency*. Ho cercato di presentare il complesso intreccio fra genere, generazione, autonomia, dipendenza, sessualità, salute e famiglia, che determinano i ruoli sociali e ciò che è o non è legittimato, presentando il genere anche in termini di rappresentazioni, aspettative, ideali e pratiche quotidiane. Le costruzioni di genere sono profondamente relazionali e intrecciate alle dinamiche di mobilità sociale, di appartenenza di classe, di socializzazione urbana o rurale, centrale o periferica, di età e di parentela (Pessar, 1999; Castellanos e Boehm, 2008). Ho cercato di mostrare ciò che emerge quando le donne, eterosessuali e lesbiche, si pongono in posizione dialettica con le stesse costruzioni di genere. In campo vi sono le *agency* di uomini e donne e i rispettivi desideri di autonomia, di controllo su di sé e su altre/i e di gestione del potere.

Le migranti affrontano numerosi attraversamenti di confini (geografici, politici, sociali, culturali) che le portano a riformulare la propria identità, coinvolgendo le costruzioni di genere e sessuali. Ho considerato gli sconfinamenti di genere e di orientamento sessuale delle donne rispetto ai modelli egemonici locali, nonché le pratiche di controllo agite da uomini e donne per ridurre le possibilità di sconfinamento.

---

<sup>10</sup> “Ortner (1996:12) conceptualizes this interaction as ‘the challenge to picture indissoluble formations of structurally embedded agency and intention-filled structures, to recognize the ways in which the subject is part of larger social and cultural webs, and in which social and cultural «systems» are predicated upon human desires and projects’.”

Tali sconfinamenti, infatti, non sono senza conseguenze: eterosessuali e lesbiche devono fronteggiare sanzioni sociali, ma possono, così facendo, costruire nuovi percorsi identitari e spazi collettivi.

“La sessualità delle donne migranti è l’arena per la contestazione della tradizione, per l’assimilazione e per i travagli della migrazione transnazionale. [...] La sessualità femminile nelle situazioni migratorie funziona non come mero simbolo delle tradizioni della patria d’origine, ma piuttosto come sito di lotte ideologiche e materiali che danno forma all’impulso di migrare e influenzano le modalità di insediamento e assimilazione. Quindi la sessualità delle donne migranti devia i significati ascritti della riproduzione e della maternità e propone nuovi modi di ragionare dell’*agency* sessuale femminile e della ridefinizione dei ruoli di genere in un contesto transnazionale.”<sup>11</sup> (Manalansan, 2006, pp. 233-235).

I soggetti che si ribellano all’“eterosessualità obbligatoria” (Rich, 1985) tendono inizialmente ad agire pratiche di vita quotidiana interstiziali: possono allontanarsi dai gruppi di appartenenza, nascondersi, cercare compromessi, rivendicare la propria diversità. Da queste scelte scaturiscono modalità differenti di relazione con gli altri: ne ho analizzate alcune agite in famiglia, nel lavoro e nelle reti comunitarie di connazionali.

Le molte attività aggregative comunitarie organizzate da latinoamericane/i e da peruviane/i a Milano costituiscono pratiche di costruzione di località in cui negoziare le proprie identità. Tra queste, i ritrovi nei parchi sono uno spazio di rielaborazione identitaria e di negoziazione dei significati della propria presenza nel Paese di immigrazione. In questi luoghi si reinventano e riconfigurano pratiche di socialità e idee della nazione, si rielaborano i concetti di modernità e tradizione, i posizionamenti di genere, di orientamento sessuale e quelli fenotipici/etnici. I campionati di calcio femminile sono un sito di libertà per le donne sia eterosessuali sia lesbiche. Per queste ultime, in particolare, essi rappresentano uno spazio di vivibilità in cui esprimersi, riconoscersi, relazionarsi con altre simili e produrre cultura, un contesto in cui

---

<sup>11</sup> “Female migrant sexuality is the arena for the contestation of tradition, assimilation, and the travails of transnational migration. [...] Female sexuality in migration situations functions not as mere symbol of homeland traditions but rather as the site of ideological and material struggles that shape the impetus to migrate and influence the manner of settlement and assimilation. Female migrant sexuality therefore deflects the imputed normative meanings of reproduction and mothering, and poses new ways of thinking about female sexual agency and the redefinition of gender roles in a transnational context.”

ricongiungere alcuni aspetti della propria identità, il lesbismo e la “peruvianità”, spesso vissuti in maniera scissa a Milano.

Nell’ambito delle azioni del movimento lesbico peruviano, collegato a quelli GBT e femminista, ho presentato alcuni modi in cui il discorso sui diritti umani si fa concreto. Il genere e la sessualità divengono luogo di battaglie politiche intorno alle quali si intrecciano concezioni relative alla nazione, al potere, all’identità, alla persona e alla cittadinanza. L’attuale scenario globale di progressivo aumento della visibilità dei soggetti LGBT e di legittimazione delle loro scelte di vita e dei loro spazi comunitari sta portando a nuove forme identitarie e a un possibile ridimensionamento del potere costrittivo dell’eterosessualità. Si riconfigurano così le dinamiche di gestione del potere fra i generi.

Sulla base degli elementi emersi in questa ricerca mi pare si possa confermare quanto affermano Sánchez-Eppler e Patton (2000 in Carrillo, 2004):

“I corpi non risiedono stabilmente in un luogo finché un discorso ne prende, agita e nomina i desideri. I corpi, piuttosto, trasportano tropi e logiche dalla madrepatria; essi cercano una ‘comunità immaginata’ intrinsecamente *queer*, di cui leggono tra le righe dei media e delle politiche internazionali. Tuttavia, percorrendo i sentieri delle politiche internazionali, dei media globali, delle discipline accademiche e delle ideologie nazionaliste, i discorsi stessi possono viaggiare ancora più veloce. Al loro arrivo i corpi dislocati possono ritrovare i loro discorsi nativi, come se avessero ‘scoperto’ che l’Altro altrove è ‘naturalmente’ lo stesso.”<sup>12</sup> (p. 62).

Voglio qui riferire del quadro analitico proposto da Mahler e Pessar (2001, 2003, 2006) come strumento euristico ed ermeneutico: le Geografie di Genere del Potere (*Gendered Geographies of Power*). Tale impianto analitico è costituito da quattro “mattoni” principali. Il primo, le “scale geografiche” [dimensioni geografiche] (*geographical scales*), serve a “catturare la nostra visione del fatto che il genere opera simultaneamente su multiple scale spaziali e sociali (per es. il corpo, la famiglia, lo

---

<sup>12</sup> “Bodies do not rest stably in a place until a discourse overtakes, agitates, and names their desires. Rather bodies pack and carry tropes and logics from their homelands; they seek out an ‘imagined community’ of intrinsic queerness, which they read about between the lines of international media and policy. But travelling the paths of international policy, global media, academic disciplines, and nationalistic ideologies, discourses themselves may travel even faster. Dislocated bodies may refind their native discourses when they get ‘there’, as if they have ‘discovered’ that the Other elsewhere is ‘naturally’ the same.”

stato) a cavallo di ambiti transnazionali”<sup>13</sup> (2003, p. 815). Il secondo, il “posizionamento sociale” (*social location*), riguarda le fluide e molteplici “posizioni di una persona nelle interconnesse gerarchie di genere create attraverso stratificanti fattori storici, politici, economici, geografici, di parentela, ecc.”<sup>14</sup> (Ivi, p. 816). Il terzo fattore è l’*agency*, l’iniziativa personale all’interno dei posizionamenti e delle scale date, il quarto è l’immaginazione, ovvero i processi cognitivi. Mahler e Pessar affermano che “la *gendered geographies of power* è una cornice per analizzare l’*agency* sociale di genere – materiale e cognitiva – delle persone, dati la loro iniziativa e il loro posizionamento nelle multiple gerarchie di potere che operano dentro e attraverso molti terreni.”<sup>15</sup> (Ivi, p. 818).

Ho utilizzato questo impianto analitico per impostare la lettura dei dati raccolti nel corso della mia ricerca, ritenendolo un approccio ampio e complessivo che valorizza produttivamente l’intersezionalità. La mia ricerca ha trovato in esso in modello di riferimento e mi pare che ne provi la validità. Tuttavia ravviso un importante limite di questo impianto: la non considerazione della sfera della sessualità e dell’orientamento sessuale. Una delle cause di questa esclusione risiede in un postulato teorico delle autrici, che infatti usano le seguenti definizioni di sesso e genere:

“È meglio usare la categoria ‘sesso’ come semplice variabile dicotomica: maschi vs femmine. Il ‘genere’ è molto più complesso e riguarda i modi in cui le culture infondono significato a questa differenza biologica, per esempio demarcando fra domini maschili e femminili nelle attività, nei compiti, negli spazi, nel tempo, nell’abbigliamento, e così via” (2003, p. 813); “Il genere è il significato che le persone danno alla realtà biologica che ci sono due sessi.” (2006, p. 29).<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> “capture our understanding that gender operates simultaneously on multiple spatial and social scales (e.g., the body, the family, the state) across transnational terrains”.

<sup>14</sup> “person’s positions within interconnected power hierarchies created through historical, political, economic, geographic, kinship-based and other socially stratifying factors”.

<sup>15</sup> “‘Gendered geographies of power’ is a framework for analyzing people’s gendered social agency - corporal and cognitive - given their own initiative as well as their positioning within multiple hierarchies of power operative within and across many terrains.”

<sup>16</sup> “Sex is best reserved as a simple dichotomous variable: male versus female. Gender is much more complex and involves the ways in which cultures imbue this biological difference with meaning such as demarcating between male and female domains in activities, tasks, spaces, time, dress and so on”; “Gender is the meaning people give to the biological reality that there are two sexes.”



Assumere che il sesso anatomico sia una realtà esistente a priori, non investita e non costruita dalla cultura porta a essenzializzarla; di conseguenza la omette dall'indagine, eliminando altresì le pratiche sessuali come fattori che hanno un ruolo rilevante nelle scelte dei soggetti, nelle loro opportunità e nella formazione stessa del genere. La sessualità in questo impianto viene solo tangenzialmente inclusa nel genere. Inoltre le due studiosse postulano sesso e genere come categorie rigidamente binarie. Molti studi<sup>17</sup> che ho presentato in questa tesi dimostrano che invece i generi e i sessi non sono solo due, che molte sono le sfumature e che anche i sessi, oltre ai generi, sono costruiti culturalmente, così come gli orientamenti sessuali. Pessar e Mahler non includono questi ultimi nel loro quadro, nonostante il fatto che esse abbiano lavorato con Manalansan e Luibhéid, i/le quali, come abbiamo visto, si sono ampiamente occupati/e dei temi della migrazione, delle sessualità, delle omosessualità e dei transgenderismi. Spero, anche sulla base dell'esempio di questi/e ultimi/e autori/trici, di essere riuscita a intrecciare nel mio lavoro questi diversi fattori e ambiti teorici.

Riporto qui un passo di Manalansan (2006) che elenca efficacemente i principali contributi che quella che lui definisce una “analisi *queer*” può portare alle ricerche su genere e migrazione:

“Primo, la prospettiva *queer* suggerisce di andare oltre un attore caratterizzato dal genere e dalla condizione lavorativa e di evidenziare un soggetto migrante desiderante e in cerca di piacere. [...] i/le migranti non sono solo lavoratrici/tori dislocate/i che offrono cura, ma possiedono desideri sessuali e pratiche erotiche che vanno prese in considerazione. Questi desideri non si limitano alla ricerca di avanzamenti materiali e sociali, ma sono spesso anche ragioni cardine della decisione di migrare. Secondo, la prospettiva *queer* suggerisce che la sessualità non è una realtà a sé stante, al contrario interseca altre pratiche e identità sociali, economiche, culturali. Allo stesso tempo una nozione *queer* della sessualità fa sì che le ricerche sulla migrazione vadano oltre modelli di famiglia normativi e universalizzati, nonché logiche biologiste. [...] Infine, una prospettiva *queer* della sessualità espande le nozioni di rifugiata/o, asilo, reclutamento e assimilazione, in particolare per quel che costituisce i fattori che forzano le persone a migrare o a fuggire da alcuni luoghi verso altri. La crescente importanza di Internet, del turismo sessuale e di altri flussi globali mostra l'influenza sulle immaginazioni delle persone riguardo al resto del mondo al di là della loro

---

<sup>17</sup> Si veda l'Introduzione.

località immediata, espandendo così i termini dei loro desideri. Una prospettiva *queer* complica le concezioni di integrazione o assimilazione in particolare quando la cittadinanza o lo status di stranieri sono marcati da immagini di specifici gruppi di migranti basate sul fenotipo, la classe, la sessualità e il genere.”<sup>18</sup> (pp. 243-244)

## Prospettive future

Giunta alla conclusione di questo percorso di ricerca e analisi, ho l'impressione che l'aver tenuto insieme molti e differenti soggetti e ambiti di indagine mi abbia dato la possibilità di relazionarmi con una molteplicità di questioni e di ambiti teorici. Ritengo che ora sarebbe possibile e utile proseguire la ricerca approfondendo alcuni temi e pratiche, per esempio conducendo un'etnografia intensiva nell'ambiente lesbico latinoamericano a Milano per osservare le dinamiche relazionali amicali e amorose, i vissuti della maternità e le costruzioni identitarie nel quadro migratorio e per analizzare le modalità di adattamento al contesto urbano milanese. Qui, come nelle associazioni di migranti dove la presenza di donne peruviane è notevole e significativa, si potrebbero osservare i processi di costruzione di identità politiche e i discorsi sui diritti. Credo che tale *focus* potrebbe fornire occasioni valide di analisi delle questioni che l'antropologia ha messo finora in luce rispetto alle dinamiche di cambiamento della società e dei rapporti di potere, alla costruzione delle soggettività e alle pratiche agite. Inoltre proseguire la ricerca fornirebbe la possibilità di creare uno studio longitudinale nel tempo attraverso cui osservare i cambiamenti di genere (Mahler e Pessar, 2006): infatti “c'è ancora molto da imparare riguardo a come i circuiti delle/dei migranti sono caratterizzati dal genere lungo scale [dimensioni] temporali e spaziali e a come il potere

---

<sup>18</sup> “First, the queer perspective suggests going beyond a laboring gendered agent and highlighting a desiring and pleasure-seeking migrant subject. [...] migrants are not just displaced caretakers and mothering workers but in fact possess sexual desires and erotic practices that must be taken into consideration. These desires are not limited to migrants' search for material and social advancement but also are often pivotal reasons for the decision to migrate. Secondly, the queer perspective suggests that sexuality is not an all encompassing reality but one that intersects with and through other social, economic, and cultural practices and identities. At the same time, a queer notion of sexuality enables migration research to go beyond normative and universalized family patterns and biological rationales. [...] Finally, a queer perspective of sexuality expands the notions of refugee, asylum, recruitment, and assimilation particularly as to what constitutes factors that force people to migrate or flee particular spaces for other places. The growing importance of the Internet, sex tourism, and other global cultural flows showcases the influence on people's imagination about the rest of the world beyond their immediate locality, thus expanding the terms of their longings and desires. A queer perspective complicates conceptions of integration or assimilation particularly when citizenship and alien status are marked by racialized, classed, sexualized, and gendered images of specific migrant groups.”

patriarcale si radica nelle istituzioni che regolano i corpi migranti.”<sup>19</sup> (Castellanos e Boehm, 2008, p. 5).

Un secondo possibile approfondimento riguarda il tema del ritorno in Perù<sup>20</sup>, nel Paese di origine, le ragioni che portano o non portano a questa scelta, i flussi anche temporanei o stagionali di persone, cose, pratiche e immaginari fra i diversi contesti della diaspora familiare, l’influenza che le migrazioni hanno su chi resta in Perù<sup>21</sup> anche a livello di genere, le questioni dell’integrazione e dell’adattamento e della partecipazione alla vita socio-economica e politica del proprio Paese anche a distanza<sup>22</sup>. La valutazione dei rapidi cambiamenti, della modernizzazione e della crescita economica che il Perù sta vivendo, comparata alla crisi economica europea<sup>23</sup>, sono alcuni dei fattori discussi dalle mie interlocutrici attorno al tema della durata della loro futura permanenza a Milano e del ritorno a Lima. Tra le mie interlocutrici, coloro che hanno vissuto stabilmente a Milano e hanno deciso di rientrare a Lima sono un’esigua minoranza: si tratta di alcune donne quarantenni, che sono rientrate per ragioni familiari, in particolare per dare aiuto ai genitori anziani. Tra le lesbiche giovani, molte sono interessate, al rientro nei periodi di vacanza a Lima, a conoscere e frequentare l’“ambiente lesbico” di Lima perché là possono esperire un contesto lesbico peruviano molto più ampio di quello milanese, dove poter riconciliare varie parti della propria identità che a Milano spesso devono tenere separate.

I legami che lo Stato peruviano sta rafforzando con le/i sue/suoi cittadine/i all’estero sono uno degli ambiti possibili di indagine dei rapporti fra leggi, Stato, genere e orientamento sessuale<sup>24</sup>. Questi ultimi meriterebbero ulteriore spazio per le interessanti prospettive che possono offrire sulle articolazioni delle costrizioni imposte e delle tutele garantite ai soggetti e sui loro modi di agire.

---

<sup>19</sup> “there is still much to learn about how (im)migrant circuits are gendered differently along temporal and spatial scales and how patriarchal power becomes embedded in the institutions that regulate (im)migrant bodies.”

<sup>20</sup> Si veda ad esempio: Salvi (2003), Pagnotta (2008), Caselli (2009).

<sup>21</sup> Si veda ad esempio: Ansion, Mujica e Villacorta (2008).

<sup>22</sup> Due esempi sono le rimesse e la partecipazione alle elezioni politiche – processo molto sentito all’estero anche perché chi non vota incorre in sanzioni pecuniarie: le città di Roma e Milano, in occasione delle ultime elezioni presidenziali (aprile-giugno 2011) sono state fortemente marcate dalla presenza delle campagne elettorali dei vari candidati. Vedi ad esempio: Escrivá, Santa Cruz e Bermúdez (2010).

<sup>23</sup> Consulado General del Perú en Milan (2008a), Altamirano Rúa (2009).

<sup>24</sup> Si veda ad esempio: Ong (1999), Palidda (2001), Sassen (2002), Busoni (2003), Kofman, Phizacklea, Raghuram e Sales (2000), Ambrosini e Queirolo Palmas (2005), Luibheid e Cantú (2005), Calavita (2006), Riccio (2007), Luibhéid (2008b), Benhabib e Resnik (2009), Constable (2009).

“Lo stato assume un ruolo chiave sia nelle vite di uomini e donne immigrati e rifugiati a livello del genere, sia nella produzione di stili culturali che emulano o sfidano le loro vite quotidiane.”<sup>25</sup> (Pessar e Mahler, 2003, p. 819).

Le leggi danno forma ai soggetti, ne stabiliscono percorsi di genere e sessuali, costruiscono percorsi migratori, lavorativi e di cittadinanza, in cui, tra gli altri, hanno un ruolo rilevante gli intermediari della migrazione: agenzie di lavoro, *brokers*, *passeurs*, trafficanti, che sempre più dominano il *business* della migrazione e sono centrali nel modo in cui la migrazione è stata istituzionalizzata in molti Paesi. Non solo le leggi danno forma ai percorsi di vita dei soggetti, ma questi agiscono per imporre le loro vite manipolando le leggi: a titolo di esempio nomino Susana e Inma Vargas, di cui ho ampiamente parlato nel corso della tesi, che per poter far venire i/le figli/e a Milano stanno impostando le loro vite per soddisfare le procedure legali ed economiche necessarie, inoltre, non potendo avvalersi delle leggi sul ricongiungimento familiare, dato che in Italia le coppie lesbiche non hanno riconoscimenti, Susana ha sposato civilmente uno dei figli di Inma, in modo da farlo venire in Italia. La stessa legge che non riconosce la sua unione con Inma, le consente di sposare il figlio “adottivo”<sup>26</sup>, non avendo con lui legami biologici né legislativi.

Vale la pena notare altresì che le nuove norme europee, che ampliano le basi per la richiesta di asilo politico e protezione internazionale anche alle discriminazioni legate all’omosessualità e all’identità di genere, stanno aprendo nuovi scenari migratori globali e nuove prassi relazionali e identitarie fra attiviste/i LGBT italiane/i e migranti.<sup>27</sup>

Un ulteriore ambito di indagine riguarda l’approfondimento del carattere urbano della migrazione peruviana.<sup>28</sup> Ambrosini e Queirolo Palmas (2005) registrano che “l’immigrazione latinoamericana in Europa manifesta caratteristiche spiccatamente metropolitane [...] si tratta di un’immigrazione inserita nel sistema delle attività che consentono il funzionamento quotidiano delle economie metropolitane” (p. 18). Paerregaard (2008) inoltre afferma che le/i peruviane/i intraprendono migrazioni non

---

<sup>25</sup> “the state assumes a key role both in the gendered lives of immi-grant and refugee men and women and in the production of cultural genres that emulate or challenge their everyday lives.”

<sup>26</sup> Né la legge peruviana, né quella italiana consentono l’adozione alle coppie lesbiche.

<sup>27</sup> Si veda ad esempio: Manalansan (1997), Povinelli e Chauncey (1999), Adam, Duyvendak e Krouwel (1999), Roque Ramirez (2003), Lelleri et al. (2009), Williams (2009), Jansen e Spijkerboer (2011).

<sup>28</sup> Si veda ad esempio: Ambrosini e Queirolo Palmas (2005), Paerregaard (2008).

solo tra il Perù e uno specifico Paese: sono transnazionali anche perché sono moltissime le città in cui si sono insediati e quindi si affidano a reti molto ampie.

“Piuttosto che sviluppare forti relazioni transnazionali solo tra il paese di origine e quello di insediamento, i/le peruviani/e creano reti globali che legano i/le migranti non solo ai/alle parenti nel paese di origine, ma anche a migranti in altre parti del mondo; ciò suggerisce che sia legittimato un modello di coinvolgimento transnazionale che prenda in considerazione le precedenti esperienze migratorie delle persone e applichi una visione globale delle pratiche migratorie contemporanee.”<sup>29</sup> (p. 193).

Questo ci porta a potenziali analisi da un lato delle città come luoghi dalle specifiche modalità relazionali e lavorative<sup>30</sup>, che danno forma anche ai generi e all’orientamento sessuale, dall’altro a confronti fra varie città e gli inerenti diversi percorsi identitari, comunitari, di genere e sessuali, con l’ausilio delle teorie sulle diaspore e sui cosmopolitismi vernacolari<sup>31</sup>.

Cosa ci dicono queste esperienze rispetto alle riflessioni più ampie sui temi dell’integrazione e del multiculturalismo?<sup>32</sup> Questa è senza dubbio un’analisi che sarebbe interessante approfondire osservando le rappresentazioni che native e migranti danno le une delle altre e i modi in cui le loro vite si intrecciano. Si potrebbe inoltre stabilire un confronto fra costruzione di minoranze etniche e di minoranze sessuali.

Alcune studiose si sono chieste in che misura l’esperienza migratoria promuova una coscienza di genere e quanto, di conseguenza, la migrazione spinga le donne verso forme di attivismo, anche femminista.<sup>33</sup> Secondo Pessar e Hondagneu-Sotelo

---

<sup>29</sup> “Rather than developing strong two-way transnational relationships between the country of origin and of settlement, Peruvians create global networks that link migrants not merely to relatives in their country of origin but also to migrants in other parts of the world, suggesting that a model of transnational engagement that takes into consideration people’s previous migratory experiences and applies a global view of contemporary migration practices is warranted.”

<sup>30</sup> Si veda ad esempio: Hannerz (1992), Bauman (1996), Torres (1996), Brettell (2003), Callari Galli (2007), Glick Schiller e Caglar (2009).

<sup>31</sup> Si veda ad esempio: Levitt e Glick Schiller (2004), Romero (2011), Sinatti (2006), Fortier (2000, 2003).

<sup>32</sup> Si veda ad esempio: Ambrosini (2001), Pieterse (2006), Riccio (2007).

<sup>33</sup> Si veda ad esempio le esperienze delle associazioni: CRINALI (Associazione di ricerca, cooperazione e formazione interculturale tra donne) a Milano, Almaterra e il Centro Interculturale delle Donne Alma Mater a Torino, Ishtar (Associazione Culturale di donne italiane e straniere) e il Centro interculturale delle donne Casa di Ramia a Verona; inoltre cfr. ad esempio Cambi, Campani e Ulivieri (2003), Menin (2008).

“Pare che le donne immigrate tendano a basare le loro insoddisfazioni e lamentele rispetto alla vita negli USA su ingiustizie legate a classe, fenotipo, etnicità e status legale, piuttosto che al genere. [...] Hondagneu-Sotelo conclude che nonostante nessuna delle donne messicane che ha intervistato ‘identificasse la «subordinazione di genere» come il problema primario, le riorganizzazioni indotte dalla migrazione risultano in una diminuzione del patriarcato familiare e queste trasformazioni possono consentire alle donne immigrate di confrontare meglio i problemi derivati da subordinazioni di classe, fenotipiche/etiche e legali. I loro sforzi possono stimolare una futura maggiore ricettività all’ideologia e alle organizzazioni femministe’.”<sup>34</sup> (Pessar, 1999, p. 68-69).

Dunque nelle esperienze osservate dalle autrici, i fattori discriminatori identificati come prioritari dalle migranti sarebbero legati a classe, fenotipo, etnicità e status legale e solo in un secondo tempo esse si attiverebbero per lottare contro le discriminazioni di genere. È possibile che questo dipenda dalla condivisione con gli uomini dei primi fattori: con essi si possono elaborare insoddisfazioni comuni e ideare strategie per opporvisi. Invece lottare contro le discriminazioni di genere può significare porsi in contrasto rispetto agli uomini.

Nel mio studio emergono sfumature differenti da quelle evidenziate da Pessar e Hondagneu-Sotelo: le donne sfidano gli equilibri di genere ripetutamente e ne parlano anche criticando gli uomini. Similmente Boehm (2008) nota che “le narrative critiche relative alla loro posizione nell’ordine globale presentate dalle/dai migranti hanno decisamente una dimensione di genere. Gli uomini presentano narrative che toccano il nesso tra classe e fenotipo, mentre le donne articolano critiche che enfatizzano il genere.”<sup>35</sup> (p. 23). Questo confermerebbe quanto sopra ipotizzato rispetto alle differenti priorità d’azione di uomini e donne e potrebbe dare forma a uno studio sull’attivismo delle migranti.

---

<sup>34</sup> “Immigrant women, we are told, are more likely to base their dissatisfactions and complaints about life in the United States on injustices linked to class, race, ethnicity, and legal-status discrimination than to gender. [...] Hondagneu-Sotelo’s point is well taken when she concludes (1995, 197) that although none of the Mexican immigrant women she interviewed ‘identified «gender subordination» as a primary problem, rearrangements induced by migration do result in the diminution of familial patriarchy, and these transformations may enable immigrant women to better confront problems derived from class, racial/ethnic, and legal-status subordination. Their endeavors may prompt more receptiveness to feminist ideology and organizations in the future’.”

<sup>35</sup> “The critical narratives presented by migrants about their place in the global order have a decidedly gendered dimension. Male migrants present narratives that speak to the nexus of class and race, while female migrants articulate critiques that emphasize gender.”

Mi piacerebbe in futuro confrontarmi con alcune delle questioni esposte e sperimentare differenti modi di analisi del materiale, nonché di stesura dei risultati, per esempio attraverso forme di scrittura collaborative. Mi interesserebbe inoltre tentare pratiche di ricerca etnografica in *équipe*. Mi auguro che l'orientamento sessuale sarà sempre più incluso in ogni ricerca antropologica sia come oggetto di studio, sia come strumento di analisi in modo da non dare più per scontati l'eterosessualità e il binarismo dei generi. Spero inoltre di saper rendere fruibili i risultati del mio lavoro anche al di fuori dell'accademia.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., 1986, *Atti del convegno "Ricerca lesbica: realtà, etica e politica dei rapporti tra donne"* (Roma, 1-3 novembre 1983), Centro Femminista Separatista, Roma.
- AA.VV., 1991, *Uguali e diversi. Il mondo culturale, le reti di rapporti, i lavori degli immigrati non europei a Torino*, Rosenberg&Sellier, Torino.
- AA.VV., 2005, *Migraciones, globalizaciòn y género. En Argentina y Chile*, Buenos Aires, Programa mujeres y movimientos sociales en le marco de los procesos de integraciòn regional en América Latina.
- AA.VV., 2008, *Guialatina. Guida ufficiale dei negozi e servizi latinoamericani in Italia*, Milano, [www.guialatina.it](http://www.guialatina.it).
- Abbatecola, Emanuela, 2002, *L'identità in questione. L'omosessualità da Foucault alla queer theory*, in Leccardi, Carmen (a cura di), *Tra i generi. Rileggendo le differenze di genere, di generazione, di orientamento sessuale*, Guerini, Milano, pp. 225-248.
- Adam, Barry D., Duyvendak, Jan Willem e Krouwel, André (a cura di), 1999, *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics. National Imprints of Worldwide Movement*, Temple University Press, Philadelphia.
- Ahmed, Sara, 2006, *Queer Phenomenology*, Duke University Press, Durham-London.
- Ahmed, Sara, Castañeda, Carla, Fortier, Anne-Marie e Sheller, Mimi (a cura di), 2003, *Uprootings/Regroundings. Questions of Home and Migration*, Berg, Oxford-NewYork.
- Altamirano Rúa, Teófilo, 2009, *Migraciones, remesas y desarrollo en tiempos de crisis*, PUCP-CISEPA, Lima.
- Ambrosini, Maurizio e Molina, Stefano, 2004, *Seconde generazioni*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- Ambrosini, Maurizio e Queirolo Palmas, Luca, 2005, *Fenomeni locali e prospettive locali: lezioni dall'immigrazione latina*, in Ambrosini, Maurizio e Queirolo Palmas, Luca (a cura di), *I Latinos alla scoperta dell'Europa. Nuove migrazioni e spazi della cittadinanza*, Franco Angeli, Milano, pp. 13-27.
- Ambrosini, Maurizio, 2001, *La fatica di integrarsi. Immigrati e lavoro in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Ambrosini, Maurizio, 2005, *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna.



- Amselle, Jean-Loup, 1999, *Logiche meticce*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Andall, Jacqueline, 2000, *Gender, Migration and Domestic Service. The Politics of Black Women in Italy*, Ashgate, Hampshire.
- Andall, Jacqueline (a cura di), 2003, *Gender and Ethnicity in Contemporary Europe*, Berg, Oxford-New York.
- Anderloni, Luisa, 2008, *Rimesse e relazioni bancarie: da un bisogno elementare a servizi più articolati lungo il ciclo vitale*, in Fondazione ISMU, *Dagli Appennini alle Ande. Le Rimesse dei Latinoamericani in Italia*, ISMU – RIAL, Milano.
- Anderson, Benedict, 1996 [ed. or. 1983], *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma.
- Anderson, Bridget, 2004, «Sono straniere, clandestine e molto, molto modeste». *Migrazione e lavoro domestico in Inghilterra*, in Mezzadra, Sandro, *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, Derive&Approdi, Roma, pp. 162-180.
- Ansion, Juan, Mujica, Luis e Villacorta, Ana María, 2008, *Los que se quedan. Familias de emigrados de un distrito de Lima*, PUCP-CISEPA, Lima.
- Anzaldúa, Gloria, 1987, *Borderlands/La frontera: the new mestiza*, Aunt Lute, San Francisco.
- Appadurai, Arjun, 2001 [ed. or. 1996], *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
- ArciLesbica Roma, 2011, *Eva contro Eva. Report ricerca sulla violenza nella coppia lesbica*, ArciLesbica Roma, Roma.
- Ardener, Shirley (a cura di), 1975, *Perceiving women*, Halsted Press Book, New York.
- Ardener, Shirley (a cura di), 1978, *Defining females. The Nature of Women in Society*, Croom Helm, London.
- Arru, Angiolina e Ramella, Franco (a cura di), 2003, *L'Italia delle migrazioni interne: Donne, uomini, mobilità in età moderna e contemporanea*, Donzelli, Roma.
- Augustín, Laura M., 2006, *The Conundrum of Women's Agency: Migrations and the Sex Industry*, in O'Neill, Maggie e Campbell, Rosie (a cura di), *Sex Work Now*, Willian Publishing, Cullompton-Portland, pp. 116-140.
- Augustín, Laura M., 2007, *Sex at the margins: migration, labour markets and the rescue industry*, Zed Books, London-New York.

- Baldisserri, Margherita, 2003, *In casa d'altri: spazi sociali di donne peruviane a Firenze*, in Clemente, Pietro e Loda, Mirella (a cura di), *Migrare a Firenze*, Comune di Firenze e Università degli Studi di Firenze, Firenze, pp. 67-92.
- Baldo, Michela, 2008, *Queer in Italian-North American women writers*, in "Graduate Journal of Social Science", vol. 5, n. 2, pp. 35-62.
- Ballero, Martín J. (a cura di), 2009, *Informe Anual sobre Derechos Humanos de personas Trans, Lesbianas, Gays y Bisexuales en el Perú 2008*, Red Peruana TLGB – Promsex, Lima.
- Balsamo, Franca (a cura di), 1997, *Da una sponda all'altra del mediterraneo. Donne immigrate e maternità*, L'Harmattan Italia, Torino.
- Barbagli, Marzio e Colombo, Asher, 2001, *Omosessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Barrig, Maruja (a cura di), 2007, *Fronteras interiores, identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres*, IEP, Lima.
- Barrocci, Tiziana e Liberti, Stefano, 2004, *Lo stivale meticcio. L'immigrazione in Italia oggi*, Carocci, Roma.
- Barth, Fredrik, 1994 [ed. or. 1969], *I gruppi etnici e i loro confini*, in Maher, Vanessa (a cura di), *Questioni di etnicità*, Rosenberg&Sellier, Torino, pp. 33-71.
- Basch, Linda, Glick Schiller, Nina e Szanton Blanc, Cristina, 1994, *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Routledge, New York-London.
- Bauman, Gerd, 1996, *Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Behar, Ruth e Gordon, Deborah (a cura di), 1995, *Women writing culture*, University of California Press, London.
- Bell, Diane, Caplan, Pat e Jahan Karim, Wazir (a cura di), 1993, *Gendered fields. Women, Men & Ethnography*, Routledge, London.
- Benhabib, Seyla e Resnik, Judith, (a cura di), 2009, *Migrations and Mobilities. Citizenship, Borders, and Gender*, New York University Press, New York-London.
- Bertone, Chiara, 2002, "Gay, lesbiche e altro. Differenze di genere nell'omosessualità", in Leccardi, Carmen (a cura di) *Tra i generi. Rileggendo le differenze di genere, di generazione, di orientamento sessuale*, Guerini, Milano, pp. 147-167.

- Bisogno, Flora e Ronzon, Francesco (a cura di), 2007, *Altri generi. Inversioni e variazioni di genere fra culture*, Il Dito e La Luna, Milano.
- Blackwood, Evelyn e Wieringa, Saskia E. (a cura di), 1999, *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*, Columbia University Press, New York.
- Blackwood, Evelyn, 2002, *Reading sexualities across cultures: anthropology and theories of sexuality*, in Lewin, Ellen, Leap, William (a cura di), 2002, *Out in theory. The emergence of lesbian and gay anthropology*, University of Illinois Press, Urbana e Chicago, pp. 69-92.
- Blangiardo, Gian Carlo, 2010, *La presenza straniera in Italia: dal quadro di riferimento agli scenari evolutivi*, in Fondazione ISMU, *Quindicesimo Rapporto sulle migrazioni*, Franco Angeli, Milano, pp. 27-69.
- Bloque Estudiantil LGBTI-Lima, 5 ottobre 2009, *¡No te sorprenda! La visibilidad es nuestro derecho*, volantino, Lima.
- Boehm, Deborah A., 2008, “Now I Am a Man and a Woman!”: *Gendered Moves and Migrations in a Transnational Mexican Community*, in “Latin American Perspectives”, vol. 35, n. 1, pp. 16-30.
- Boellstorff, Tom, 2007, *Queer Studies in the House of Anthropology*, in “Annual Reviews of Anthropology”, n. 36, pp. 17-35.
- Bolton, Ralph, 1995, *Tricks, friends, and lovers. Erotic encounters in the field*, in Kulik, Don e Willson, Margaret (a cura di), *Taboo. Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, Routledge, London - New York, pp. 140-167.
- Bonnet, Marie-Jo, 1995, *Les relations amoureuses entre les femmes du XVI au XX siècle. Essai historique*, Ed. Odile Jacob, Paris.
- Bordo, Susan, 1997, *Il peso del corpo*, Feltrinelli, Milano.
- Borghi, Liana, 2004, *Ereditiere*, in “Towanda!”, n. 14, pp. 28-30.
- Borofsky, Robert (a cura di), 2000, *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
- Bourdieu, Pierre, 1997, *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*, Edit. Anagrama, Barcelona.
- Brah, Avtar, 1996, *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, Routledge, London-New York.

- Bramani, Sara, 2008, *L'interrelazione tra mobilità e immobilità nell'A.A.H.H. 11 di Luglio*, in "ACHAB. Rivista di antropologia", n. 13, pp. 20-25.
- Brennan, Denise, 2005, *What's Love Got to Do with It? Transnational Desires and Sex Tourism in the Dominican Republic*, Duke University Press, Durham.
- Brettell, Caroline B. e Hollifield, James F. (a cura di), 2000, *Migration Theory. Talking across disciplines*, Routledge, New York-London.
- Brettell, Caroline B., 2000, *Theorizing Migration in Anthropology*, in Brettell, Caroline B. e Hollifield, James F. (a cura di), 2000, *Migration Theory. Talking across disciplines*, Routledge, New York-London, pp. 97-135.
- Brettell, Caroline B., 2003, *Bringing the city back in*, in Foner, Nancy (a cura di), *American arrivals: anthropology engages the new immigration*, School of American Research Press-James Currey, Santa Fe-Oxford, pp. 163-195.
- Buijs, Gina (a cura di), 1993, *Migrant women: crossing boundaries and changing identities*, Berg Publishers Limited, Providence-Oxford.
- Busoni, Mila, 2000, *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci, Roma.
- Busoni, Mila, 2003, *Tra universalismo e differenze: dimensioni del migrare al femminile*, in Cambi, Franco, Campani, Giovanna e Ulivieri, Simonetta (a cura di), *Donne migranti. Verso nuovi percorsi formativi*, Edizioni ETS, Pisa.
- Butler, Judith, 1996, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano.
- Butler, Judith, 1997, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford.
- Butler, Judith, 2004, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano.
- Cáceres, Carlos F., 1999, *La (re)configuración del universo sexual: cultura(s) sexual(es) y salud sexual entre los jóvenes de Lima a vuelta de milenio*, Ediciones UPCH, Lima.
- Cáceres, Carlos, Cueto, Marcos e Palomino, Nancy, 2008a, *Policies around sexual and reproductive health and rights in Peru: Conflict, biases and silences*, in "Global Public Health", vol. 3, suppl. 2, pp. 39-57.
- Cáceres, Carlos, Cueto, Marcos e Palomino, Nancy, 2008b, *Sexual and Reproductive Rights Policies in Peru: Unveiling False Paradoxes*, in Parker, Richard, Petchesky,

- Rosalind e Sember, Robert (a cura di), *SexPolitics: Reports from the Front Lines*, Sexuality Policy Watch, [www.sxpolitics.org/frontlines](http://www.sxpolitics.org/frontlines), pp. 127-166.
- Cáceres, Carlos, Frasca, Tim, Pecheny, Mario e Terto, Veriano (a cura di), 2004, *Ciudadania Sexual en América Latina: Abriendo el Debate*, Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima.
- Cáceres, Carlos e Rosasco, Ana María, 2000, *Secreto a voces. Homoerotismo masculino en Lima: Culturas, Identidades y Salud Sexual*, Universidad Peruana Cayetano Heredia - REDESS Jóvenes, Lima.
- Cáceres, Carlos, Salazar, Ximena, Rosasco, Ana María e Fernández Dávila, Percy, 2002, *Ser hombre en el Perú de hoy. Una mirada a la salud sexual desde la infidelidad, la violencia y la homophobia*, REDESS Jóvenes, Lima.
- Calavita, Kitty, 2006, *Gender, Migration, and Law: Crossing Borders and Bridging Disciplines*, in "International Migration Review", vol. 40, n. 1, pp. 104-132.
- Callari Galli, Matilde, 2007, *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, Guaraldi Universitaria, Rimini.
- Camaiti Hostert, Anna, 1996, *Passing. Dissolvere le identità, superare le differenze*, Castelvechi, Roma.
- Cambi, Franco, Campani, Giovanna e Ulivieri, Simonetta (a cura di), 2003, *Donne migranti. Verso nuovi percorsi formativi*, ETS, Pisa.
- Campani, Giovanna, 2000, *Genere, etnia e classe. Migrazione al femminile tra esclusione e identità*, ETS, Pisa.
- Campaña por la convención de los derechos sexuales y reproductivos, 2006, *Manifiesto. Segunda versión (Para el debate)*, Lima.
- Cantú, Lionel, 2002, *DE AMBIENTE: Queer Tourism and The Shifting Boundaries of Mexican Male Sexualities*, in "GLQ: Journal of Lesbian and Gay Studies", n. 8, pp. 139-166.
- Capello, Carlo, 2008, *Le prigionie invisibili. Etnografia multisituata della migrazione marocchina*, Franco Angeli, Milano.
- Care Perú – Consorcio Macro Región Centro Sur: Asociación Vía Libre, Inppares, Prosa y MHOL, Ministerio de Salud 2009, *Perú. Un país diverso*, campagna comunicativa.
- Careaga Pérez, Gloria, senza data, *Relaciones entre mujeres*, paper fornito dall'autrice.

- Caritas/Migrantes, 2009, *Immigrazione. Dossier statistico 2009. XIX Rapporto*, IDOS, Roma.
- Carrillo, Héctor, 2004, *Sexual Migration, Cross-Cultural Sexual Encounters, and Sexual Health*, in "Sexuality Research & Social Policy. Journal of NSRC", vol. 1, n. 3, p. 58-70.
- Carsten, Janet (a cura di), 2000, *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Caselli, Marco, 2009, *Vite Transnazionali? Peruviani e peruviane a Milano*, Franco Angeli, Milano.
- Castellanos, Bianet M. e Boehm, Deborah A., 2008, *Engendering Mexican Migration: Articulating Gender, Regions, Circuits*, in "Latin American Perspectives", vol. 35, n. 1, pp. 5-15.
- Catanzaro, Raimondo e Colombo, Asher, 2009, *Badanti & Co. Il lavoro domestico straniero in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Cavina, Chiara e Danna, Daniela (a cura di), 2009, *Crescere in famiglie omogenitoriali*, Franco Angeli, Milano.
- Cedamano, Gissy, 2007, *An Account of the Participation of Lesbian Women in the LGBT Movement*, in AA.VV. (a cura di), *Advocating for Sexual Rights in Fundamentalist Contexts*, CDD – IGLHRC, Buenos Aires, pp. 46-51.
- Cedamano, Gissy, Zanabria, Luisa e Ramos, Ruth, 2005, *Situación de las mujeres lesbianas*, in "GacetaDemus" - *Discriminación por orientación sexual. No hay igualdad sin visibilidad*, n. 2, Demus, Lima, pp. 4-7.
- Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2006, *Derechos Humanos de las mujeres. Informe 2005-2006*, CMP Flora Tristán, Lima.
- Cevese, Rossella, 2010, *"SaHa:lalla!" Pratiche di salute e rappresentazioni sul corpo nell'esperienza di un gruppo di donne marocchine a Verona*, Tesi di dottorato, Università di Verona.
- Chant, Sylvia (a cura di), 1992, *Gender and Migration in developing Countries*, Bel Haven Press, London-New York.
- CIAM/CEDAL, 2008, *Conferencia Internacional Migraciones y Codesarrollo. En pos de buenas prácticas, Lima, 19, 20 y 21 de marzo del 2008*, Editorial Codex, Lima.

- Cirillo, Lidia, 2010, *L'emancipazione malata*, in AA.VV., *L'emancipazione malata. Sguardi femministi sul lavoro che cambia*, Edizioni Libera Università delle Donne, Milano, pp. 70-86.
- Cirillo et al. (a cura di), 2009, *La straniera. Informazioni, sito-bibliografie e ragionamenti su razzismo e sessismo*, "Quaderni Viola nuova serie", n. 2, Edizioni Alegre, Roma.
- CLADEM-Perù, 2003, *Diagnóstico sobre la situación de los derechos sexuales y los derechos reproductivos: 1995-2002*, CLADEM, Lima.
- Clifford, James e Marcus E. George (a cura di), 1986, *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Clifford, James, 1993 [ed. or. 1988], *I frutti puri impazziscono: etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.
- CMP Flora Tristán, 2001, *Informe. Derechos sexuales y derechos reproductivos de las mujeres*, CMP Flora Tristán, Lima.
- Cohen, Abner, 1994 [ed. or. 1974], *La lezione dell'etnicità*, in Maher, Vanessa (a cura di), *Questioni di etnicità*, Rosenberg&Sellier, Torino, pp. 135-152.
- Coin, Francesca (a cura di), 2004, *Gli immigrati, il lavoro, la casa: tra segregazione e mobilitazione*, Franco Angeli, Milano.
- Colen, Shellee, 2006, "Like a Mother to Them": *Stratified Reproduction and West Indian Childcare Workers and Employers in New York*, in Lewin, Ellen (a cura di), *Feminist Anthropology. A Reader*, Blackwell, Malden-Oxford-Victoria, pp. 380-396.
- Collier, Jane Fishburne e Yanagisako, Sylvia Junko (a cura di), 1987, *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford.
- Comaroff, Jean e Comaroff, John, 1991, *Of Revelation and Revolution*, University of Chicago Press, Chicago.
- Comisión de la verdad y reconciliación (CVR), 2003, *Informe final*, CVR, Lima, [www.cverdad.org.pe](http://www.cverdad.org.pe).
- Constable, Nicole, 2003, *Romance on a Global Stage. Pen Pals, Virtual Ethnography, and "mail order" Marriages*, University of California Press, Berkeley.
- Constable, Nicole, 2007, *Love at First Site? Visual Images and Virtual Encounters with Bodies*, in Padilla, Mark B., Hirsch, Jennifer S., Munoz-Laboy, Miguel e Sember,

- Robert (a cura di), *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*, Valderbilt University Press, Valderbilt, pp. 252-270.
- Constable, Nicole, 2009, *Sexuality and Discipline among Filipina Domestic Workers in Hong Kong*, in Brettell, Caroline B. e Sargen, Carolyn F. (a cura di), *Gender in Cross-cultural Perspective*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, pp. 545-564.
- Consulato General del Perú en Milan, Settembre 2008a, *Impacto de la crisis financiera internacional en las comunidades peruanas en el exterior*, [www.conpermilan.com](http://www.conpermilan.com).
- Consulato General del Perú en Milan, Settembre 2008b, *Perfil de la Migración Peruana en las Regiones Italianas de Lombardía y Emilia Romagna 2006-2008*, [www.conpermilan.com/documentos/migracionperuana.pdf](http://www.conpermilan.com/documentos/migracionperuana.pdf).
- Contreras, Carlos e Cueto, Marcos, 2004, *Historia del Perú contemporáneo: desde las luchas por la independencia hasta el presente*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH), 2004, *Discriminación, racismo y exclusión social: ¿Porqué algunas vidas en el Perú valen menos que otras?*, CNDDHH, Lima.
- Danna, Daniela, 1994, *Amiche, compagne, amanti. Storia dell'amore fra donne*, Mondadori, Milano.
- Danna, Daniela, 1998, *Io ho una bella figlia. Le madri lesbiche raccontano*, Zoe Media, Forlì.
- Danna, Daniela, 2004, *Donne di mondo: commercio del sesso e controllo statale*, Elèuthera, Milano.
- Danna, Daniela, 2007, *Ginocidio. La violenza contro le donne nell'era globale*, Elèuthera, Milano.
- Danna, Daniela, 2011, *Il genere spiegato a un paramedio*, Biblioteca Franco Serantini, Pisa.
- Davì, Laura (a cura di), 2008, *Nuovi milanesi. Peruviane e peruviani a Milano*, ISMU, Milano.
- De Lauretis, Teresa, 1989, *Differenza e indifferenza sessuale. Per l'elaborazione di un pensiero lesbico*, Estro, Firenze.
- De Lauretis, Teresa, 1996, *La tecnologia del genere*, in *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano, pp. 131-163.



- De Lauretis, Teresa, 1999, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano.
- Degregori, Carlos Iván, 1990, *El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho, 1969-1979*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Degregori, Carlos Iván e Sandoval, Pablo, 2008, *Peru: From Otherness to a Shared Diversity*, in Poole, Deborah (a cura di), *A Companion to Latin American Anthropology*, Blackwell, Oxford-Malden, pp. 150-173.
- DEMUS, 2005, *Discriminación por orientación sexual. No hay igualdad sin visibilidad. Gacetademus*, DEMUS, Lima.
- Di Leonardo, Micaela, 1991, *Gender at the Crossroad of Knowledge: Feminist anthropology in the Postmodern era*, University of California Press, Berkeley.
- Diasio, Nicoletta, 2001, *Patrie Provvisorie. Roma, anni '90: corpo, città, frontiera*, Franco Angeli, Milano.
- Donato, Katharine M., Gabaccia, Donna, Holdaway, Jennifer, Manalansan, Martin IV e Pessar, Patricia R., 2006, *A Glass Half Full? Gender in Migration Studies*, in "International Migration Review", vol. 40, n. 1, pp. 3-26.
- Doris, 2008, *La ricerca della realizzazione professionale*, in Laforgia, Enzo R. e Ferloni, Giovanna, *Salamelle & Kebab. Incontri di culture in una provincia lombarda*, Arterigere, Varese, pp. 99-106.
- Dotti, Monica e Luci, Simona, 2008, *Donne in cammino: salute e percorsi di cura di donne immigrate*, Franco Angeli, Milano.
- Douglas, Mary, 1990, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna.
- Dragone, Monia, Gramolini, Cristina, Guazzo, Paola, Ibry, Helen, Mamini, Eva e Mulas, Ostilia (a cura di), 2008, *Il movimento delle lesbiche in Italia*, Il Dito e La Luna, Milano.
- Edelman, Marc, 2001, *Social Movements: Changing Paradigms and Forms of Politics*, in "Annual Review of Anthropology", vol. 30, pp. 285-317.
- Ehrenreich, Barbara e Russel Hochschild, Arlie (a cura di), 2002, *Donne globali. Tate, colf e badanti*, Feltrinelli, Milano.
- Engle Merry, Sally, 2006, *Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle*, in "American Anthropologist", vol. 108, n. 1, pp. 38-51.
- Ensler, Eve, 2000, *I monologhi della vagina*, Marco Tropea Editore, Milano.

- Epstein, Steven, 1987, *Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism*, in "Socialist Review", n. 93/4, pp. 9-54.
- Escrivá, Ángeles, 2000, *¿Empleadas de por vida? Peruanas en el servicio doméstico de Barcelona*, in "Papers", n. 60, pp. 327-342.
- Escrivá, Ángeles, Santa Cruz, Ursula e Bermúdez, Anastasia (2010), *Migration, Gender, and Politics: the 2006 Peruvian Elections Abroad*, in "Latin American Perspectives", vol. 37, n. 5, pp. 106-120.
- Espin, Oliva M., 1997, *Crossing Borders and Boundaries: The Life Narratives of Immigrant Lesbian*, in Greene, Beverly (a cura di), *Ethic and Cultural Diversity Among Lesbian and Gay Men*, Sage, Thousand Oaks-London-New Delhi, pp. 191-215.
- Espiritu, Yen Le, 1994, *The Intersection of Race, Ethnicity, and Class: The Multiple Identities of Second Generation Filipinos*, in "Identities", vol. 1, n. 2-3, pp. 249-273.
- Espiritu, Yen Le, 1997, *Asian American Women and Men: Labor, Laws, and Love*, Sage, Thousand Oaks, California.
- Espiritu, Yen Le, 2001, *"We Don't Sleep around like White Girls Do": Family, Culture, and Gender in Filipina American Lives*, in "Signs", vol. 26, n. 2, pp. 415-440.
- Fabian, Johannes, 2000 [ed. or. 1983], *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, L'ancora del mediterraneo, Napoli.
- Fabietti, Ugo, 1995, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Fabietti, Ugo, 1999, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Faderman, Lillian, 1981, *Surpassing the love of men. Romantic friendship and love between women from the renaissance to the present*, Morrow, New York.
- FAO, 2005, *Situación de la mujer rural. Perú*, FAO, Chile.
- Fernández-Dávila, Percy, Maiorana, André, Salazar, Ximena, Cáceres, Carlos F., Kegeles, Susan, Coates, Thomas J. e NIMH Collaborative HIV/STI Prevention Trial Group, 2007, *Construcción social de la sexualidad en dos grupos de hombres que tienen sexo con hombres (HSH) de barrios pobres de dos ciudades del Perú*, in "Sexualidades", n. 1, pp. 1-19, [www.IRNweb.org](http://www.IRNweb.org).

- Fiocchetto, Rosanna, 1987, *L'amante celeste. La distruzione scientifica della lesbica*, Estro, Firenze.
- Fondazione ISMU, 2010, *Quindicesimo Rapporto sulle migrazioni*, Franco Angeli, Milano.
- Fondazione ISMU e Regione Lombardia – Osservatorio regionale per l'integrazione e la multietnicità, 2009, *Rapporto 2008. Gli immigrati in Lombardia*, Fondazione ISMU, Milano.
- Fortier, Anne-Marie, 1999, *Outside/In? Notes on sexuality, ethnicity and the dialectics of identification*, Department of Sociology, Lancaster University, UK, <http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/fortier-outside-in.pdf>
- Fortier, Anne-Marie, 2000, *Migrant Belongings. Memory, Space, Identity*, Berg, Oxford-New York.
- Fortier, Anne-Marie, 2001, *Coming Home: queer migrations and multiple evocations of home*, in "European Journal of Cultural Studies", vol. 4, n. 4, pp. 405-424.
- Fortier, Anne-Marie, 2003, *Making home: queer migrations and motions of attachment*, Ahmed, Sara et al. (a cura di), *Uprootings/Regroundings. Questions of Home and Migration*, Berg, Oxford-New York, pp. 115-135.
- Foucault Michel, 1988-1991, *Storia della sessualità*, 3 voll., Feltrinelli, Milano.
- Fuller, Norma, 1993, *Razones y sinrazones de la femineidad*, in Portocarrero, Patricia (a cura di), *Estrategias de desarrollo. Intentando cambiar la vida*, CMP Flora Tristán, Lima, pp. 105-124.
- Fuller, Norma, 1998, *Dilemas de la femineidad. Mujeres de clase media en el Perú*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Fuller, Norma, 2001, *Masculinidades. Cambios y permanencias. Varones de Cuzco, Iquitos y Lima*, PUCP, Lima.
- Fuller, Norma, 2004, *Contrastes regionales en las identidades de género en el Perú urbano. El caso de las mujeres de la baja Amazonía*, in "Antropológica", n. 22, pp. 119-136.
- GALF – Grupo de Lesbianas Feministas, 2003, *La libre orientación sexual, un derecho de las mujeres*, GALF, Lima.

- Germana, César, Meneses, Max, Valencia, Ivonne, Collatón, Rosario e Samamé, Annia, 2005, *La migración internacional : el caso peruano*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Ghiotti, Maurizia, 1984-1985, *Calcio e discoteca a Torino: donne lesbiche alla ricerca di un'identità*, Tesi di laurea, Facoltà di Scienze Politiche, Università di Torino.
- Glick Schiller, Nina, Caglar, Ayse e Guldbrandsen, Thaddeus, 2006, *Beyond the Ethnic Lens: Locality, Globality, and Born Again Incorporation*, in "American Ethnologist", vol. 33, n. 4, pp. 612-633.
- Glick Schiller, Nina e Caglar, Ayse, 2009, *Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrant Incorporation and City Scale*, in "Journal of Ethnic and Migration Studies", vol. 35, n. 2, pp. 177-202.
- Goodale, Mark, 2006a, *Introduction to "Anthropology and Human Rights in a New Key"*, in "American Anthropologist", vol. 108, n. 1, pp. 1-9.
- Goodale, Mark, 2006b, *Toward a Critical Anthropology of Human Rights*, in "Current Anthropology", vol. 47, n. 3, pp. 485-511.
- Goodale, Mark (a cura di), 2009, *Human Rights: an Anthropological Reader*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Goody, Esther N., 1982, *Parenthood and Social reproduction: Fostering and Occupational Roles in West Africa*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gopinath, Gayatri, 2003, *Nostalgia, Desire, Diaspora: South Asian Sexualities in Motion*, in Ahmed, Sara et al. (a cura di), *Uprootings/Regroundings. Questions of Home and Migration*, Berg, Oxford-NewYork, pp. 137-156.
- Gopinath, Gayatri, 2005, *Impossible desires. Queer diasporas and South Asian Public cultures*, Duke University Press, Durham-London.
- Graglia, Margherita 2002, *Gli insostenibili limiti della norma*, in "Towanda!", n. 7, pp. 16-17.
- Gramsci, Antonio, 1977, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino.
- Greene, Beverly, 1997, *Ethnic Minority Lesbians and Gay Men: Mental Health and Treatment Issues*, in Id. (a cura di), *Ethnic and Cultural Diversity Among Lesbian and Gay Men*, Sage, Thousand Oaks-London-New Delhi, pp. 216-239.

- Grémaux, René, 2007, *Donna diventa uomo nei Balcani*, in Bisogno, Flora e Ronzon, Francesco (a cura di), *Altri generi. Inversioni e variazioni di genere fra culture*, Il Dito e La Luna, Milano, pp. 177-219.
- Gruppo Soggettività Lesbica, 2005, *Cocktail d'amore. 700 e più modi di essere lesbica*, DeriveApprodi, Milano.
- Güezmes, Ana, Palomino, Nancy e Ramos, Miguel (a cura di), 2002, *Violencia Sexual y Física contra las Mujeres en el Perú. Estudio multicéntrico de la OMS sobre la violencia de pareja y la salud de las mujeres*, CMP Flora Tristán-Universidad Peruana Cayetano Heredia, OMS, Lima.
- Gupta, Akhil e Ferguson, James, 1997, *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham.
- Gutiérrez Saito, Silvia, senza data, *Situación y Prospectivas frente a la Migración de los Profesionales de Enfermería*, Presentazione PowerPoint (gentilmente concessa dall'autrice).
- Hannerz, Ulf, 1992 [ed. or. 1990], *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Il Mulino, Bologna.
- Hannerz, Ulf, 2002, *Flussi, confini, ibridi. Parola chiave dell'antropologia transnazionale*, in "aut aut", vol. 312.
- Harding, Sandra, 1991, "Thinking from the Perspective of Lesbian Lives" in Id. *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*, Cornell University Press, Ithaca-NewYork, pp. 249-267.
- Haritaworn, Jin, 2008, *Loyal Repetitions of the Nation: Gay Assimilation and the 'War on Terror'*, "DarkMatter", n. 3.
- Harper, Phillip Brian, McClintock, Anne, Muñoz, José Esteban e Rosen, Trish, 1997, *Queer Transexions of Race, Nation, and Gender: An Introduction*, in "Social Text", vol. 52/53, n. 15 (3-4), pp. 1-4.
- Harvey, Penny, 1998, *Los "Hechos Naturales" de parentesco y género en un contexto andino*, in Denise Arnold et al. (a cura di), *Gente de carne y hueso. Las trams de parentesco en los Andes*, Tomo II, CIASE, La Paz, pp. 69-82.
- Hayden, Corinne P., 1995, *Gender, Genetics, and Generation: Reformulating Biology in Lesbian Kinship*, in "Cultural Anthropology", vol. 10, n. 1, pp. 41-63.

- Hekma, Gert, 2000, *Queering Anthropology*, in Sandfort, Theo, Schuyf, Judith, Duyvendak, Jan W. e Weeks, Jeffrey (a cura di), *Lesbian and Gay studies. An Introductory, Interdisciplinary Approach*, Sage, London, pp. 81-97.
- Herd, Gilbert (a cura di), 1996, *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- Herd, Gilbert (a cura di), 1997a, *Sexual Cultures and Migration in the Era of AIDS*, Clarendon Press, Oxford, England.
- Herd, Gilbert, 1997b, *Same Sex, Different Cultures. Exploring Gay and Lesbian Lives*, Westview Press, Boulder.
- Hernández Nova, Nancy L., 2006, Irse. *Donne peruviane a Torino (1985-2005): Storie di migrazioni*, in "Quaderno di storia contemporanea, n. 40, pp. 121-153.
- Hernández Nova, Nancy L., 2008, *La traiettoria migratoria di una famiglia del "pueblo joven" Villa Maria del Triunfo: da Ayacucho alle "barriadas" di Lima, a Torino (1995-2006)*, in "Studi Emigrazione/Migration Studies", vol. XLV, n. 170, pp. 377-392.
- Hernández Nova, Nancy L., 2009, *De hija a madre: la negociación de la identidad de género en una historia de migración desde Perú hacia Europa*, in "Historia Oral", vol. 12, n. 1-2, pp. 249-284.
- Hernández-Truyol, Berta E. (a cura di), 2002, *Moral Imperialism: a Critical Anthology*, New York University Press, New York.
- Herrera, Gioconda, 2003, *Genero, comunidades transnacionales y globalización*, FLACSO Ecuador (borrador: ponencia presentata in el Seminario: Balance de los estudios de género a nivel andino), depositato presso la biblioteca della Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Herrera, Gioconda, 2005, *Discutendo categorie e prospettive di ricerca. Genere e globalizzazione nella migrazione latinoamericana in Europa*, in Ambrosini, Maurizio e Queirolo Palmas, Luca (a cura di), *I Latinos alla scoperta dell'Europa. Nuove migrazioni e spazi della cittadinanza*, Franco Angeli, Milano, pp. 189-192.
- hooks, bell, 1998, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano.

- Hondagneu-Sotelo, Pierrette e Avila, Ernestine, 2000, *"I'm Here, but I'm There". The Meanings of Latina Transnational Motherhood*, in Willis, Katie e Yeoh, Brenda, *Gender and Migration*, Edward Elgar Publishing, Cambridge, pp. 331-354.
- Howe, Cymene, Zarawsky, Susanna e Lorentzen, Lois, 2008, *Transgender Sex Workers and Sexual Transmigration between Guadalajara and San Francisco*, in "Latin American Perspectives", vol. 35, n. 1, pp. 31-50.
- Hurtado La Rosa, Raquel e Ramos Padilla, Miguel, 2006, *Perfil de Salud de las mujeres y los hombres en el Perú 2005*, Organización Panamericana de la Salud- Ministerio de Salud del Perú, Lima.
- Ibry, Helen, 2005, *Percorsi di formazione dell'identità lesbica: etnografia di due gruppi in Toscana (novembre 2003 – giugno 2004)*, tesi di laurea quadriennale, Università di Firenze.
- Ibry, Helen, 2006, *Nota alle traduzioni*, in Bisogno, Flora e Ronzon, Francesco (a cura di), *Altri generi. Inversioni e variazioni di genere fra culture*, Il Dito e La Luna, Milano, pp. 221-226.
- Ibry, Helen, 2008, *Lesbiche e trans FtM. Contese all'incrocio fra identità di genere e orientamento sessuale*, in "ACHAB. Rivista di Antropologia", n. 13, pp. 38-44, <http://www.achabrivista.it/pdf/13.pdf>.
- Ibry, Helen, 2010, *Riconfigurazioni dei generi e delle sessualità. Appunti da una ricerca con donne peruviane a Milano*, in Ribeiro Corossacz, Valeria e Gribaldo, Alessandra (a cura di), *La produzione del genere. Ricerche etnografiche sul femminile e sul maschile*, Ombre Corte, Verona, pp. 49-69.
- Ibry, Helen, 2011, *Lesbian Migrants between Lima and Milan: Possible Topics of Research and Methodological Issues* (abstract), in "Culture, Health & Sexuality. An International Journal for Research, Intervention and Care", vol. 13, suppl. 1, pp. 160-161.
- Ibry, Helen, 2011, *I discorsi sui diritti nel movimento delle lesbiche in Perù*, in Maher, Vanessa (a cura di), *Antropologia e diritti umani nel mondo contemporaneo*, Rosenberg&Sellier, Torino, pp. 85-95.
- Istituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), 2007, *Censos Nacionales 2007 -XI de Población y VI de Vivienda*, [www.inei.gob.pe](http://www.inei.gob.pe).

- Istituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), 2009, *Encuesta Nacional de Hogares*, [www.inei.gob.pe](http://www.inei.gob.pe).
- Jansen, Sabine e Spijkerboer, Thomas (2011), *Fleeing Homophobia. Asylum Claims Related to Sexual Orientation and Gender Identity in Europe*, COC Nederland e Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam.
- Kearney, Michael, 1995, *The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism*, in "Annual Review of Anthropology", n. 24, pp. 547-565.
- Kessler, Suzanne J., 1996, *La costruzione medica del genere: il caso dei bambini intersessuati*, in Piccone Stella, Simonetta e Saraceno, Chiara (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna, pp. 95-117.
- Klarén, Peter F., 2000, *Peru. Society and Nationhood in the Andes*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Kofman, Eleonore, 2009, "Bird of passage" al femminile dieci anni dopo: genere e immigrazione nell'Unione Europea, in Ambrosini, Maurizio e Abbatecola, Emanuela (a cura di), *Migrazioni e società. Una rassegna di studi internazionali*, Franco Angeli, Milano, pp. 219-249.
- Kofman, Eleonore, Phizacklea, Annie, Raghuram, Parvati e Sales, Rosemary, 2000, *Gender and International Migration in Europe. Employment, welfare and politics*, Routledge, London-New York.
- Kogan, Liuba, 1998-1999, *Relaciones de género en las familias de sectores altos de Lima*, in "Debates en Sociología", n. 23-24, pp. 191-208.
- Kolectiva Rebeldías Lésbicas Perú, 13 ottobre 2008, *Plataforma Nacional de los derechos económicos, sociales y culturales de las lesbianas en el Perú*, Lima, stampato in proprio.
- Krieger, Susan, 1998, *An identity community*, in Nardi, Peter M. e Schneider, Beth E. (a cura di), *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*, Routledge, London, pp. 215-219.
- Laforgia, Enzo R. e Ferloni, Giovanna, 2008, *Salamelle & Kebab. Incontri di culture in una provincia lombarda*, Arterigere, Varese.
- Lamphere, Louise, 2009, *The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dichotomy*, in Brettell,



- Caroline B. e Sargen, Carolyn F. (a cura di), *Gender in Cross-cultural Perspective*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River-New Jersey, pp. 90-99.
- Lancaster, Roger N. e Di Leonardo, Micaela, 1997, *Introduction. Embodied Meanings, Carnal Practices*, in Id. (a cura di) *The gender/sexuality reader; culture, history, political economy*, Routledge, New York-London.
- Laqueur, Thomas, 1992, *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, Laterza, Roma-Bari.
- Leau Yon, Carmen, 2005, *Preferencias Reproductivas y Anticoncepción. Hablan las Mujeres Andinas*, Manuela Ramos, Lima.
- Leccardi, Carmen (a cura di), 2002, *Tra i generi. Rileggendo le differenze di genere, di generazione, di orientamento sessuale*, Guerini, Milano.
- “Leggendaria”, 2011, *La cura del vivere*, n. 89.
- Lelleri, Raffaele et al., 2009, *IO: Immigrazioni e Omosessualità. La montagna e la catena. Essere migranti omosessuali oggi in Italia*, Arcigay, <http://migra.arcigay.it/sites/migra.arcigay.it/files/Definitivo%20-%20report%20completo%20marzo%202009.pdf>
- Lesselier, Claudie, 1995, *La ricerca lesbica: un approccio*, in, “I Quaderni viola” (*E l'ultima chiuda la porta. L'importanza di chiamarsi lesbiche*), n. 4, 73-76.
- Levitt, Peggy e Glick Schiller, Nina, 2004, *Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society*, in “International Migration Review”, vol. 38, n. 3, pp. 1002-1039.
- Lewin, Ellen e Leap, William (a cura di), 1996, *Out in the Field. Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.
- Lewin, Ellen e Leap, William (a cura di), 2002, *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.
- Lewin, Ellen, 1993, *Lesbian Mothers: Accounts of Gender in American Culture*, Cornell University Press, New York.
- Lewin, Ellen, 1995, *Writing Lesbian Ethnography* in Behar, Ruth, Gordon, Deborah (a cura di), *Women writing culture*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 322-336.
- Lewis, Oscar, 1967, *La vida. A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty – San Juan and New York*, Random House, London.

- Liendo, George, 2011, *Opinión pública y homosexualidad: una relación cada vez más respetuosa*, in Promsex e Manuela Ramos (a cura di), *Análisis Crítico. Sexualidad, Reproducción y Desigualdades de Género. Encuesta 2011 (Ayacucho, Lima, Piura y Pucallpa)*, Promsex-Movimiento Manuela Ramos, Lima, pp. 43-54.
- Livia, Anna e Hall, Kira (a cura di), 1997, *Queerly Phrased. Language, Gender, and Sexuality*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Lombardi, Lia, 2005, *Società, culture e differenze di genere. Percorsi migratori e stati di salute*, Franco Angeli, Milano
- Luibhéid, Eithne, 2004, *Heteronormativity and Immigration Scholarship: A Call for Change*, in “GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies”, vol. 10, n. 2, pp. 227-235.
- Luibhéid, Eithne, 2008a, *Queer/Migration An UnrulyBody of Scholarship*, in “GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies”, vol. 14, n. 2-3, pp.169-190.
- Luibhéid, Eithne, 2008b, *Sexuality, Migration, and the Shifting Line between Legal and Illegal Status*, in “GLQ: A journal of Lesbian and Gay Studies”, vol. 14, n. 2-3, pp. 289-315.
- Luibhéid, Eithne e Cantú, Lionel Jr. (a cura di), 2005, *Queer Migrations. Sexuality, U.S. Citizenship, and Border Crossings*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.
- Lupo, Paola, 1998, *Lo specchio incrinato. Storia e immagine dell'omosessualità femminile*, Marsilio, Venezia.
- MacCormack, Carol e Strathern, Marilyn (a cura di), 1980, *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne.
- Magagnotti, Maria Luisa, 2009, *“Sotto il cappello del Monte Baldo”: senso del luogo e relazioni sociali in un’area pedemontana del Veneto*, Tesi di dottorato, Università di Verona.
- Maher, Vanessa, 1992, *“Una donna e sola”: la ricerca sul campo delle antropoghe*, in “Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane”, n. 1, pp. 38-43.
- Maher, Vanessa (a cura di), 1994, *Questioni di etnicità*, Rosenberg&Sellier, Torino.
- Maher, Vanessa, 2000, *Donne e giovani a Torino. Saggi di antropologia urbana*, L’Harmattan Italia, Torino.

- Maher, Vanessa, 2007, *Conoscenze di seconda mano*, in Deriu, Marco (a cura di), *Sessi e culture: intessere le differenze. Oltre gli stereotipi per una politica dell'incontro*, Edicta, Parma.
- Maher, Vanessa, 2010, *Scrivere l'esperienza antropologica: gli appunti di campo*, in Tarozzi, Bianca, *Diari di Guerra e di pace*, Ombre Corte, Verona, pp. 229-259.
- Maher, Vanessa (a cura di), 2011, *Antropologia e diritti umani nel mondo contemporaneo*, Rosenberg&Sellier, Torino.
- Mahler, Sarah J. e Pessar, Patricia R., 2001, *Gendered Geographies of Power: Analyzing Gender Across Transnational Spaces*, in "Identities", vol. 7, n. 4, pp. 441-459.
- Mahler, Sarah J. e Pessar, Patricia R., 2006, *Gender Matters: Ethnographers Bring Gender from the Periphery toward the Core of Migration studies*, in "International Migration Review", vol. 40, n. 1, pp. 27-63.
- Manalansan, Martin F. IV, 1997, *In the Shadows of Stonewall: Examining Gay Transnational Politics and the Diasporic Dilemma*, in Lowe, Lisa e Lloyd, David (a cura di), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Duke University Press, Durham-London, pp. 485-505.
- Manalansan, Martin F. IV, 2000, *Diasporic Deviants/Divas: How Filipino Gay Transmigrants "Play with the World"*, in Patton, Cindy e Sánchez-Eppler, Benigno (a cura di), *Queer Diasporas*, Duke University Press, Durham, pp. 183-203.
- Manalansan, Martin F. IV, 2002, *A Queer Itinerary: Deviant Excursions Into Modernities*, in Lewin, Ellen e Leap, William (a cura di), *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago, pp. 246-263.
- Manalansan, Martin F. IV, 2006, *Queer Intersection: Sexuality and Gender in Migration Studies*, in "International Migration Review", vol. 40, n. 1, pp. 224-249.
- Mannarelli, María Emma, 1999, *Limpas y modernas. Género, Higiene y cultura en la Lima del novecientos*, Flora Tristán, Lima.
- Mannarelli, Maria Emma, 2000, *Siglo XX, ¿El siglo de las mujeres? Conquistas y Pendientes*, in "Copé", Vol. X, n. 22, pp. 10-16.
- Manoukian, Setrag (a cura di), 2003 *Etno-grafie: testi, oggetti, immagini*, Meltemi, Roma.

- Marchetti, Sabrina, 2004, *Le Donne delle donne*, in "DWF", n. 1-2, pp. 68-98.
- Marcus, George E. e Fischer, Michael M. J., 1998, *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma.
- Marcus, George E., 1995, *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, in "Annual Review of Anthropology", n. 24, pp. 95-117.
- Marcus, George E., 1997, *The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork*, in "Representations", n. 59, pp. 85-108.
- Marcus, George E., 2008, *The End(s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology's Signature Form of Producing Knowledge in Transition*, in "Cultural Anthropology", n. 1, Vol. 23, pp. 1-14.
- Markowitz, Fran, 1999, *Sexing the Anthropologist: Implications for Ethnography*, in Markowitz, Fran e Ashkenazi, Michael (a cura di), *Sex, Sexuality, and the Anthropologist*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.
- Martinez-Alier, Verena, 1974, *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba. A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Marzio, Barbagli e Asher, Colombo, 2001, *Omosessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Maza, Silvia, Cedano, Dina e Cabrel, Liz (a cura di), 2009, *Yo amo mi vulva*, KanchayKilla, Lima.
- McIlwaine, Cathy, 2008a, *Subversion or subjugation: transforming gender ideologies among Latin American migrants in London*, working paper, Department of Geography, Queen Mary, University of London, <http://www.geog.qmul.ac.uk/docs/staff/6313.pdf>
- McIlwaine, Cathy, 2008b, *Negotiating gender-based violence: the paradoxes of migration for Latin American women in London*, working paper, Department of Geography, Queen Mary, University of London, <http://www.geog.qmul.ac.uk/docs/staff/19691.pdf>
- Meentzen, Angela, 2007, *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*, CBC-DED, Cuzco.

- Menin, Laura, 2008, *Leadership femminili, desideri e strategie d'inclusione. I percorsi associativi di due gruppi di donne migranti a Milano*, in "ACHAB. Rivista di Antropologia", n. 13, pp. 51-56, <http://www.achabrivista.it/pdf/13.pdf>.
- Merino Hernando, Asunción, 2008, *Il processo di reinvenzione culturale a livello locale: la complessità di essere peruviano in Spagna*, in "Studi Emigrazione/Migration Studies", vol. XLV, n. 170, pp. 341-358.
- Messer, Ellen, 2003, *Anthropology and Human Rights*, in "Annual Review of Anthropology", n. 22, pp. 221-249.
- Mezzadra, Sandro, 2001, *Diritto di fuga: migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona.
- Milletti, Nerina e Passerini, Luisa (a cura di), 2007, *Fuori della norma. Storie lesbiche nell'Italia della prima metà del Novecento*, Rosenberg&Sellier, Torino.
- Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, senza data, *Politica De Reforma Consular, De Proteccion, Asistencia Y Promocion De Las Comunidades Peruanas En El Exterior*, [http://www.rree.gob.pe/portal/aconsular.nsf/f7e99ca6ad554d4505256bff006da07a/1f2c55822814821c052570d60053132a/\\$FILE/Publicacion1.pdf](http://www.rree.gob.pe/portal/aconsular.nsf/f7e99ca6ad554d4505256bff006da07a/1f2c55822814821c052570d60053132a/$FILE/Publicacion1.pdf).
- Mogrovejo, Norma, Salinas, Héctor e Gargallo, Francesca (a cura di), 2006, *Disidencia sexual e identidades sexual y genéricas*, Conapred, México.
- Mohanty, Chandra Talpade, 1984, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in "boundary 2", vol. 12/13, n. 3-1, pp. 333-358.
- Moore, Henrietta L., 1994, *Understanding Sex and Gender*, in Ingold, Tim (a cura di) *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, London-New York, pp. 813-830.
- Morgan, Ruth e Wieringa, Saskia (a cura di), 2005, *Tommy boys, lesbian men and ancestral wives. Female same-sex practices in Africa*, Jacana, Auckland Park.
- Movimiento Manuela Ramos, 2004, *Voces de mujeres de Ayacucho. Género y Salud Reproductiva*, Manuela Ramos, Lima.
- Mujica, Jaris, 2007, *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, Promsex, Lima.
- Muraro, Luisa, 1991, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma.
- Nadotti, Maria, 1996, *Sesso e genere*, Il Saggiatore, Milano.

- Narayan, Kirin, 1993, *How Native Is a "Native" Anthropologist?*, in "American Anthropologist, New Series" n. 3, vol. 95, pp. 671-686.
- Nardacchione, Diana, 2000, *Transessualismo e Transgender. Superando gli stereotipi*, Il Dito e La Luna, Milano.
- Nardi, Peter M. e Schneider, Beth E. (a cura di), *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*, Routledge, London.
- Nash, June (a cura di), 2005, *Social Movements. An Anthropological Reader*, Blackwell, London.
- Nestle, Joan, 1985, *Relazioni lesbiche. Coraggio sessuale negli anni cinquanta. «La bulla e la femmina»*, in "Nuova DWF" (*Amore proibito. Ricerche americane sull'esistenza lesbica*), n. 23/24, pp. 103-111.
- Nicotra, Mary, 2004, *Transgender FtM: viaggio nel tempo*, in "Towanda!", n. 14, pp. 16-18.
- Nicotra, Mary, 2006, *TransAzioni. Corpi e soggetti FtM. Una ricerca psicosociale in Italia*, Il Dito e La Luna, Milano.
- Nilza, 2008, *L'amore per lo studio*, in Laforgia, Enzo R. e Ferloni, Giovanna, *Salamelle & Kebab. Incontri di culture in una provincia lombarda*, Arterigere, Varese, pp. 131-143.
- Ødegaard, Cecilie, 2006, *A quest for progress: migration, work and gender in the Peruvian Andes*, Dissertation for the degree doctor rerum politicarum (antrop), University of Bergen, Norway.
- Ojeda Parra, Teresa, 2005, *Prisiones domésticas, ciudadanías restringidas. Violencia sexual a trabajadoras del hogar en Lima*, UPCH, Lima.
- Ong, Aihwa, 1999, *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham-London.
- Ongaro, Sara, 2001, *Le donne e la globalizzazione. Domande di genere all'economia globale della riproduzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Ortner, Sherry B., 1996, *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*, Beacon Press, Boston.
- Ortner, Sherry B. e Whitehead, Harriet (a cura di), 2000, *Sesso e genere: l'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo.

- Padilla, Mark B., Hirsch, Jennifer S., Munoz-Laboy, Miguel e Sember, Robert (a cura di), 2007, *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*, Valderbilt University Press, Valderbilt.
- Paerregaard, Karsten, 2008, *Peruvians Dispersed. A Global Ethnography of Migration*, Lexington Books, Lanham.
- Pagnotta, Chiara, 2008, *L'emigrazione ecuadoriana: un'analisi di genere*, in "Studi Emigrazione/Migration Studies", vol. XLV, n. 170, pp. 359-376.
- Palidda, Salvatore, 2001, *Passeurs, mediatori e intermediari*, in "La Ricerca Folklorica", n. 44, pp. 77-84.
- Palomino, Nancy, Ramos, Miguel, Valverde, Rocío e Vásquez, Ernesto, 2003, *Entre el placer y la obligación. Derechos sexuales y derechos reproductivos de mujeres y varones de Huamanga y Lima*, Universidad Peruana Cayetano Heredia – Population Concern, Lima.
- Parreñas Salazar, Rhacel, 2001, *Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work*, Stanford University Press, Stanford.
- Pastorelli, Stefania, 2006, *Lottare per la casa. Le donne delle barriadas di Lima*, Aracne, Roma.
- Patton, Cindy e Sánchez Eppler, Benigno (a cura di), 2000, *Queer Diasporas*, Duke University Press, Durham.
- Pedone, Claudia, 2005, *Relazioni di genere e catene familiari ecuadoriane nel contesto migratorio internazionale*, in Ambrosini, Maurizio e Queirolo Palmas, Luca (a cura di), 2005, *I Latinos alla scoperta dell'Europa. Nuove migrazioni e spazi della cittadinanza*, Franco Angeli, Milano, pp. 94-110.
- Pessar, Patricia R e Mahler, Sarah J., 2003, *Transnational Migration: Bringing Gender In*, in "International Migration Review", vol. 37, n. 3, pp. 812-846.
- Pessar, Patricia R., 1999, *The Role of Gender, Households, and Social Networks in the Migration Process: A review and Appraisal*, in Hirschman, Charles, Kasinitz, Philip e DeWind, Josh (a cura di), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Russell Sage Foundation, New York, pp. 53-70.
- Petchesky, Rosalind, 2008, *Sexual Rights Policies across Countries and Cultures: Conceptual Frameworks and Minefields*, in Parker, Richard, Petchesky, Rosalind e

- Sember, Robert (a cura di), *SexPolitics: Reports from the Front Lines*, Sexuality Policy Watch, pp. 9-25, [www.sxpolitics.org/frontlines](http://www.sxpolitics.org/frontlines).
- Phelan, Shane, 1993, *(Be)Coming Out: Lesbian Identity and Politics*, in "Signs: Journal of Women in Culture and Society" (*Theorizing lesbian experience*), vol. 18, n. 4, pp. 765-790.
- Piccone Stella, Simonetta e Saraceno, Chiara (a cura di), 1996, *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna.
- Pieterse, Jan Nederveen, 2006, *Global Multiculturalism, Flexible Acculturation*, Paper presented at conferences at South Florida University, Tampa, Utrecht University, the International Sociological Association Congress, Durban and at Stockholm, Gothenburg and Freiburg universities, pp. 1-16.
- Pitts, Marian e Smith, Anthony (a cura di), 2007, *Researching the Margins. Strategies for Ethical and Rigorous Research with Marginalised Communities*, Palgrave MacMillan, New York.
- Platero Méndez, Raquel, 2007, *Intersecting Gender and Sexual Orientation: An Analysis of Sexuality and Citizenship in Gender Equality Policies in Spain*, in "Critical Review of International Social and Political Philosophy", vol. 10, n. 4, pp. 575-597.
- Ponse, Barbara, 1998, *The social construction of identity and its meanings within the lesbian subculture*, in Nardi, Peter M. e Schneider, Beth E. (a cura di), *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*, Routledge, London, pp. 246-260.
- Povinelli Elizabeth A. e Chauncey, George, 1999, *Thinking Sexuality Transnationally. An Introduction*, in "GLQ", vol. 5, n. 4, pp. 439-450.
- Preciado, Beatriz, 2002, *Manifiesto contra – sessuale*, Il Dito e La Luna, Milano.
- Puar, Jasbir, 2007, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham.
- Pustianaz, Marco, 2000, *Gay/queer: un'altra differenza?*, in Malaroda, Gigi e Piccione, Massimo (a cura di), *Pro/posizioni. Otia Labronica 1997. Atti del convegno di studi*, Edifir, Firenze, pp. 81-91.
- Radcliffe, Sarah A. e Rivers-Moore, Megan, 2009, *Gender and Nationalism in Latin America: Thoughts on Recent Trends*, in "Studies in Ethnicity and Nationalism", vol. 9, n. 1, pp. 139-145.



- Radcliffe, Sarah A., 1992, *Mountains, maidens and migration: gender and mobility in Peru*, in Chant, Sylvia (a cura di), *Gender and Migration in developing Countries*, Bel Haven Press, London-New York, pp. 30-47.
- Ramos Padilla, Miguel A., 2006, *Masculinidades y violencia conyugal. Experiencias de vida de hombres de sectores populares de Lima y Cusco*, UPCH, Lima.
- Reiter, Rayna Rapp (a cura di), 1975, *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York.
- Remotti, Francesco, 1996, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Riccio, Bruno, 1999-2000, *Pregi e limiti dell'approccio transnazionale al fenomeno migratorio*, in "Etnoantropologia", n. 8/9, pp. 253-262.
- Riccio, Bruno, 2007, «Toubab» e «Vu cumprà». *Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Cluep, Padova.
- Rich, Adrienne, 1985 [ed. or. 1980], *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, in "Nuova DWF" (*Amore proibito. Ricerche americane sull'esistenza lesbica*), n. 23/24, pp. 5-40.
- Rich, Adrienne, 1986, *Notes toward a Politics of Location*, in Id., *Blood, Bread, and Poetry. Selected Prose 1979–1985*, W. W. Norton & Company, New York-London, pp. 210-231.
- Richardson, Diane, 2000, *Constructing sexual citizenship: theorizing sexual rights*, in "Critical Social Policy", vol. 20, n. 1, pp. 105-135.
- Ríos Villavicencio, Nydia, 2002, *Hablan las Mujeres de Ucayali. Género y Salud Reproductiva*, Manuela Ramos, Lima.
- Roberts, John Michael e Sanders, Teela, 2005, *Before, during and after: realism, reflexivity and ethnography*, in "The sociological review", pp. 294-313.
- Romero Bachiller, Carmen, 2011, *Queer Diasporas: Inhabiting Bodies in a Landscape of Desire*, intervento tenuto presso University of Miami - Department of Modern Languages and Literatures - Women's and Gender Studies, gentilmente fornito dall'autrice.
- Ronzon, Francesco, 2008, *Il senso dei luoghi. Indagini etnografiche*, Meltemi, Roma.
- Roque Ramirez, Horacio N., 2003, *"That's My Place!": Negotiating Racial, Sexual, and Gender Politics in San Francisco's Gay Latino Alliance, 1975-1983*, University of California, Santa Barbara.

- Rosaldo, Michelle Z. e Lamphere, Louise (a cura di), 1974, *Women, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford.
- Roscoe, Will, 1996, *Writing Queer Cultures: An Impossible Possibility?*, in Lewin, Ellen, Leap, William (a cura di), *Out in the field. Reflections of lesbian and gay anthropologists*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago, pp. 200-211.
- Rossell, Luis, Villar, Alfredo e Cossio, Jesus, 2008, *Rupay. Historias gráficas de la violencia en el Perú 1980-1984*, Contracultura, Lima.
- Rothblatt, Martine, 1997, *L'apartheid del sesso. Manifesto delle nuove libertà di genere*, Il Saggiatore, Milano.
- Rubin, Gayle S., 1993 [ed. or 1984], *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in Abelove, Henry, Barale, Michèle A. e Halperin David M. (a cura di), *The Lesbian and gay studies reader*, Routledge, New York, pp. 3-44.
- Ruiz-Bravo, Patricia, 2003, *Andinas y Criollas: identidades femeninas en el medio rural peruano*, saggio depositato presso la biblioteca della Pontificia Universidad Católica Peruana.
- Sacchi, Paola e Viazzo, Pier Paolo, 2003, *Più di un sud. Studi antropologici sull'immigrazione a Torino*, Franco Angeli, Milano.
- Sala Ampuero, Adhara, 1999, *Sexualidad y deseo. Hablan adolescentes de Ayacucho, Puno, San Martin y Ucayali*, Manuela Ramos, Lima.
- Salih, Ruba, 2001, *Moroccan migrant women: transnationalism, nation-states and gender*, in "Journal of Ethnic and Migration Studies", vol. 27, n. 4, pp. 655-671.
- Salvi, Eleonora, 2003, *Mi Perù: percorsi e progetti migratori di donne peruviane tra istituzioni, associazioni e reticoli sociali*, in Sacchi, Paola e Viazzo, Pier Paolo, *Più di un sud. Studi antropologici sull'immigrazione a Torino*, Franco Angeli, Milano, pp. 87-119.
- Sanjek, Roger (a cura di), 1990, *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, New York.
- Saraceno, Chiara (a cura di), 2003, *Diversi da chi? Gay, lesbiche, transessuali in un'area metropolitana*, Guerini, Milano.
- Sardá, Alejandra, Posa Guinea, Rosa María e Villalba Morales, Verónica, senza data, *Lesbianas en América Latina: de la inexistencia a la visibilidad*, paper gentilmente fornito dalle autrici.

- Sassen, Saskia, 1998, *Globalizzati e scontenti. Il destino delle minoranze nel nuovo ordine mondiale*, Il Saggiatore, Milano.
- Sassen, Saskia, 2001, *The global city: New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton.
- Sassen, Saskia, 2002, *Città globali e circuiti di sopravvivenza*, in Ehrenreich, Barbara e Russel Hochschild, Arlie (a cura di), *Donne globali. Tate, colf e badanti*, Feltrinelli, Milano, pp. 233-253.
- Sayad, Abdelmalek, 2002, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano.
- Seligmann, Linda J., 2008, *Agrarian Reform and Peasant Studies: The Peruvian Case*, in Poole, Deborah (a cura di), *A Companion to Latin American Anthropology*, Blackwell, Oxford-Malden, pp. 325-350.
- Sen, Amartya K., 1990, *Development as Capability Expansion*, in Griffin, Keith B. e Knight, John B., *Human development and the international development strategy for the 1990s*, McMillan-UN, pp. 41-58.
- Signorelli, Amalia, 2006, *Migrazioni e incontri etnografici*, Sellerio, Palermo.
- Sinatti, Giulia, 2006, *Diasporic Cosmopolitanism and Conservative Translocalism: Narratives of Nation Among Senegalese Migrants in Italy*, in "Studies in Ethnicity and Nationalism", vol. 6, n. 3, pp. 30-50.
- Skar, Sarah Lund, 1993, *The Gender Dynamics of Quecha Colonisation: Relations of Centre and Periphery in Peru*, in Buijs, Gina (a cura di), *Migrant women: crossing boundaries and changing identities*, Berg Publishers Limited, Providence-Oxford, pp. 22-34.
- Smith, Althea, 1997, *Cultural Diversity and the Coming-Out Process: Implications for Clinical Practice*, in Greene, Beverly (a cura di), *Ethic and Cultural Diversity Among Lesbian and Gay Men*, Sage, Thousand Oaks-London-New Delhi, pp. 279-300.
- Speed, Shannon, 2006, *At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research*, in "American Anthropologist", vol. 108, n. 1, pp. 66-76.
- Starn, Orin, Degregori, Carlos Iván e Kirk, Robin (a cura di), 2005, *The Peru reader. History, Culture, Politics*, Duke University Press, Durham-London.

- Tabet, Paola, 1989, *"I'm the Meat, I'm the Knife": Sexual Service Migration and Repression in some African Societies*, in Pheterson, Gail (a cura di), *A Vindication of the Rights of Whores*, Seal Press, Seattle.
- Tamagno, Carla, 2003, *"Entre acá y allá". Vidas Transnacionales y Desarrollo. Peruanos entre Italia y Perú*, tesi di dottorato, Wageningen Universiteit, Wageningen.
- Tamagno, Carla, 2005, *Entre "celulinos" y "cholulares": practices comunicativas y la construcción de vidas transnacionales entre Perú e Italia*, in Berg, Ulla y Paerregard, Karsten (a cura di), *El 5to Suyu. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana*, IEP, Lima, Perú, pp. 174-204.
- Taylor, Verta e Whittier, Nancy E., 1998, *Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization*, in Nardi, Peter M. e Schneider, Beth E. (a cura di), *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*, Routledge, London, pp. 349-365.
- Tognetti Bordogna, Mara, 2005, *Discutendo categorie e prospettive di ricerca: donne, famiglie, giovani*, in Ambrosini, Maurizio e Queirolo Palmas, Luca (a cura di), *I Latinos alla scoperta dell'Europa. Nuove migrazioni e spazi della cittadinanza*, Franco Angeli, Milano, pp. 193-198.
- Torres, Marco, 1996, *Geografie della città. Teorie e metodologie degli studi urbani dal 1820 a oggi*, Cafoscarina, Venezia.
- Turner, Terrence, 1997, *Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics*, in "Journal of Anthropological Research", vol. 53, n. 3, pp. 273-291.
- Turner, Victor, 1986, *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna.
- Valentine, David, 2002, *We're «Not about Gender»: The Uses of «Transgender»*, in Lewin, Ellen e Leap, William (a cura di), *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago, pp. 222-245.
- Vásquez del Aguila, Ernesto, 2008, *Being a Man in a Transnational World: Masculinity and Sexuality among Peruvian Immigrants in New York City*, tesi di dottorato, Columbia University, non pubblicata.

- Velazco, Jackeline, 1998, *La migración laboral internacional como estrategia familiar: el caso de los peruanos en Italia*, Documento de trabajo n. 157, Departamento de Economía, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.
- Velena, Helèna, 1998, *Dal cybersex al transgender. Tecnologie, identità e tecniche di liberazione*, Castelvechi, Roma.
- Vega Solís, Cristina, 2009, *Culturas del cuidado en transición. Espacios, sujetos e imaginarios en una sociedad de migración*, Editorial UOC, Barcelona.
- Vietti, Alessandro, 2005, *Come gli immigrati cambiano l'italiano. L'italiano di peruviane come varietà etnica*, Franco Angeli, Milano.
- Villavicencio, Maritza, *Del silencio a la palabra. Mujeres perujanas en los siglos XIX-XX*, Flora Tristán, Lima.
- Wade, Peter, 2008a, *Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales*, in Wade, Peter, Urrea Giraldo, Fernando e Viveros Vigoya, Mara (a cura di), *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en America Latina*, Facultad de Ciencias Humanas, Lecturas CES, Colombia, Bogotá, pp. 41-66.
- Wade, Peter, 2008b, *Race in Latin America*, in Poole, Deborah (a cura di), *A Companion to Latin American Anthropology*, Blackwell, Oxford-Malden, pp. 176-192.
- Wafer, James, 1996, *Out of the Closet and into Print: Sexual Identity in the Textual Field*, in Lewin, Ellen, Leap, William (a cura di), *Out in the field. Reflections of lesbian and gay anthropologists*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago, pp. 261-273.
- Watson, James (a cura di), 1977, *Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain*, Oxford, Blackwell.
- Weismantel, Mary, 2001, *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*, University of Chicago Press, Chicago.
- Wekker, Gloria, 2006, *The politics of Passion. Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*, Columbia University Press, New York.
- Werbner, Pnina, 2006, *Vernacular Cosmopolitanism*, in "Theory, Culture & Society", vol. 23, n. 2-3, pp. 496-498.

- Weston, Kath, 1991, *Families We Choose: Gays, Lesbians, and Kinship*, Columbia University Press, New York.
- Weston, Kath, 1993, *Lesbian/gay Studies in the House of Anthropology*, in "Annual Reviews of Anthropology", n. 22, pp. 339-367.
- Weston, Kath, 1996, *Requiem for a Street Fighter*, in Lewin, Ellen, Leap, William (a cura di) *Out in the field. Reflections of lesbian and gay anthropologists*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago, pp. 274-285.
- Weston, Kath, 1998, *Families We Choose*, in Nardi, Peter M. e Schneider, Beth E. (a cura di), *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*, Routledge, London, pp. 390-411.
- Wieringa, Saskia E., 1999, *Desiring Bodies or Defiant Cultures: Butch-Femme lesbians in Jakarta and Lima*, in Blackwood, Evelyn e Wieringa, Saskia E. (a cura di), *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*, Columbia University Press, New York, pp. 206-231.
- Wieringa, Saskia, Blackwood, Evelyn e Bhaiya, Abha (a cura di), 2007, *Women's Sexualities and Masculinities in a Globalizing Asia*, Palgrave MacMillan, New York-Basingstoke.
- Williams, Carolyn H., 2009, *Sexuality, Rights and Development: Peruvian Feminist Connections*, Thesis Submitted to the Gender Institute of the London School of Economics and Political Science for the degree of Doctor of Philosophy, London.
- Williams, Walter L., 1996, *Being Gay and Doing Fieldwork*, in Lewin, Ellen, Leap, William (a cura di), *Out in the field. Reflections of lesbian and gay anthropologists*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago, pp. 70-85.
- Wittig, Monique, 1995 [ed. or. 1980], *The straight mind*, in "I Quaderni viola" (*E l'ultima chiuda la porta. L'importanza di chiamarsi lesbiche*), n. 4, pp. 69-72.
- Wright, Caroline, 2000, *Gender Awareness in Migration Theory: Synthesizing Actor and Structure in Southern Africa*, in Willis Katie e Yeoh, Brenda (a cura di), *Gender and Migration*, Edward Elgar Publishing, Cambridge, pp. 3-23.
- Yépez del Castillo, Isabél e Herrera, Gioconda (a cura di), 2007, *Nuevas migraciones latinoamericanas a Europa. Balances y desafíos*, FLACSO, Quito.
- Young, Antonia, 2000, *Women Who Become Men. Albanian Sworn Virgins*, Berg, Oxford-New York.

Zanardo, Lorella, 2010, *Il corpo delle donne*, Feltrinelli, Milano.

“Zapruder. Storie in movimento”, 2007, *Donne di mondo. Percorsi transnazionali dei femminismi*, n. 13.

## VIDEOGRAFIA

Borgetti, Manuela, Jijón, María Rosa e Maccari, Sonia, 2005, *La Polverera*, Luca Bellino e Suttvuess, Roma.

Instituto de Defensa Legal (IDL), 2008, *Para que no se repita...*, Instituto de Defensa Legal, Lima.

Perú Hope, senza data, *Presentación de las actividades de Perú Hope*, Lima, <http://www.youtube.com/watch?v=ZH6q0cl36cU>.

Rodrigo Vásquez, 17 agosto 2011, *Peru: A league of their own - Football is helping the women of the Andes find a political voice and fight the effects of climate change*, Bethnal Films for Aljazeera, <http://www.aljazeera.com/programmes/witness/2011/08/201181762344708494.html>.

Stefano Cavallotto, senza data, ... *con le lavoratrici domestiche (Video istituzionale)*, Centro Yanapanakusun, Cuzco.